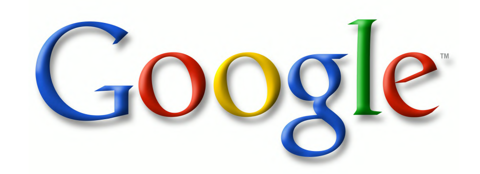
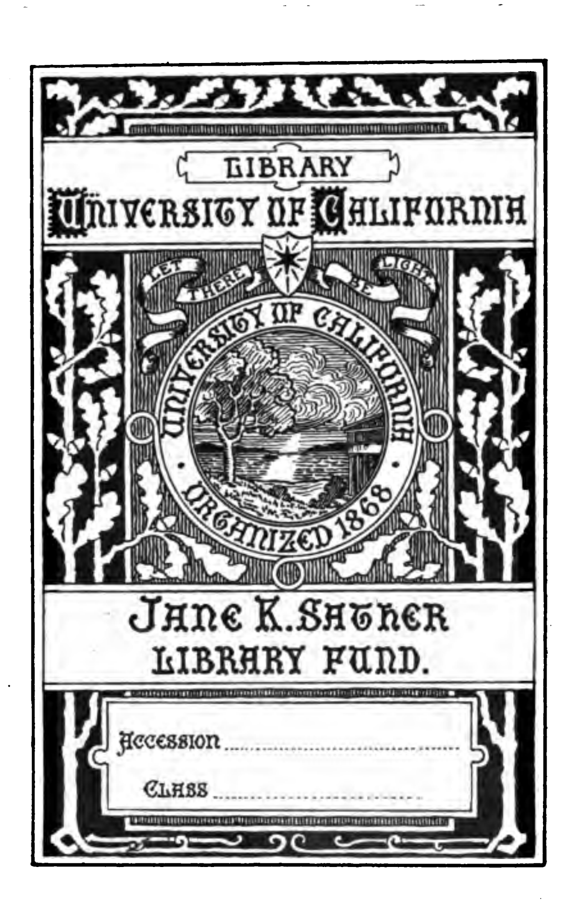
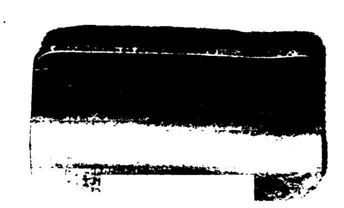
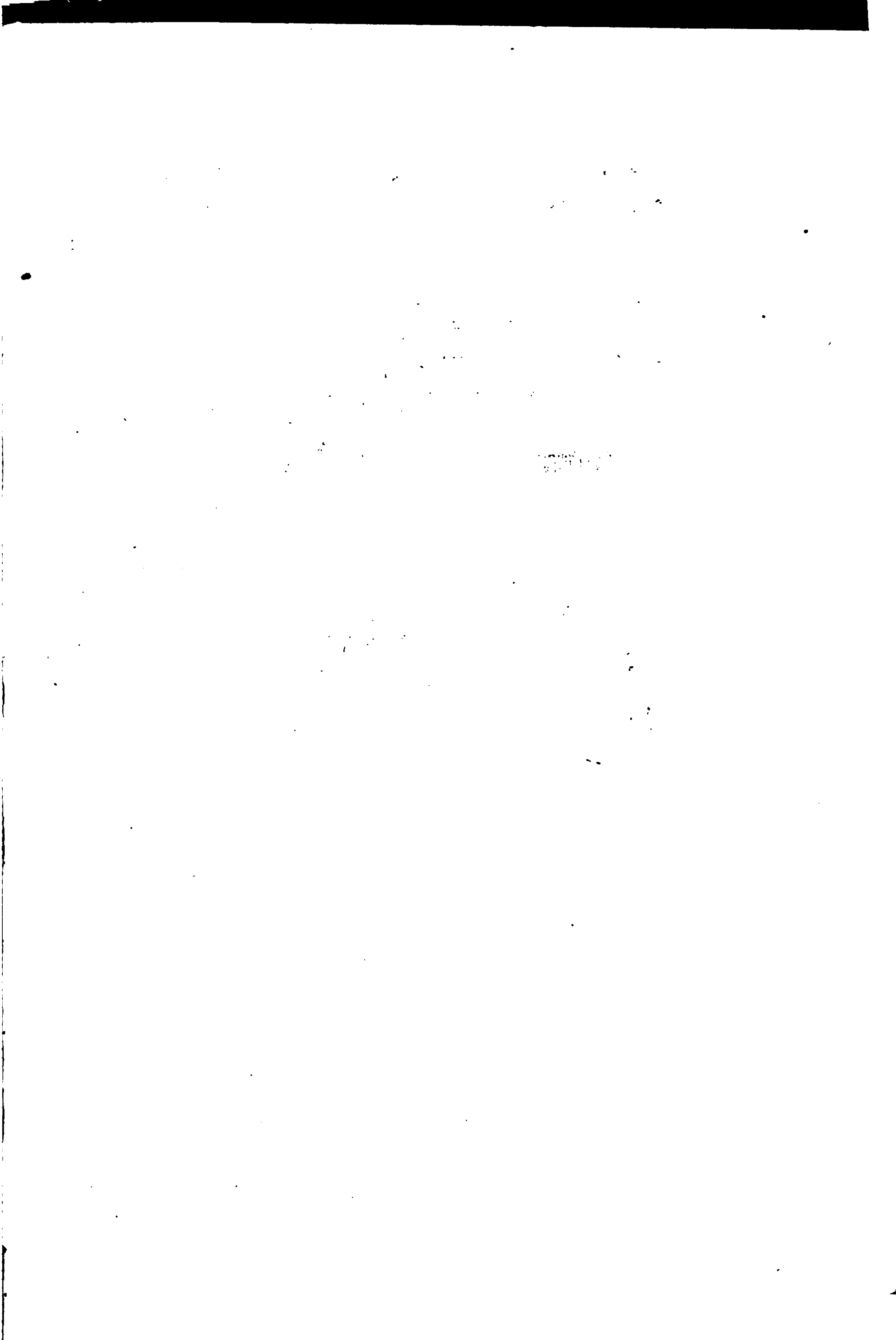
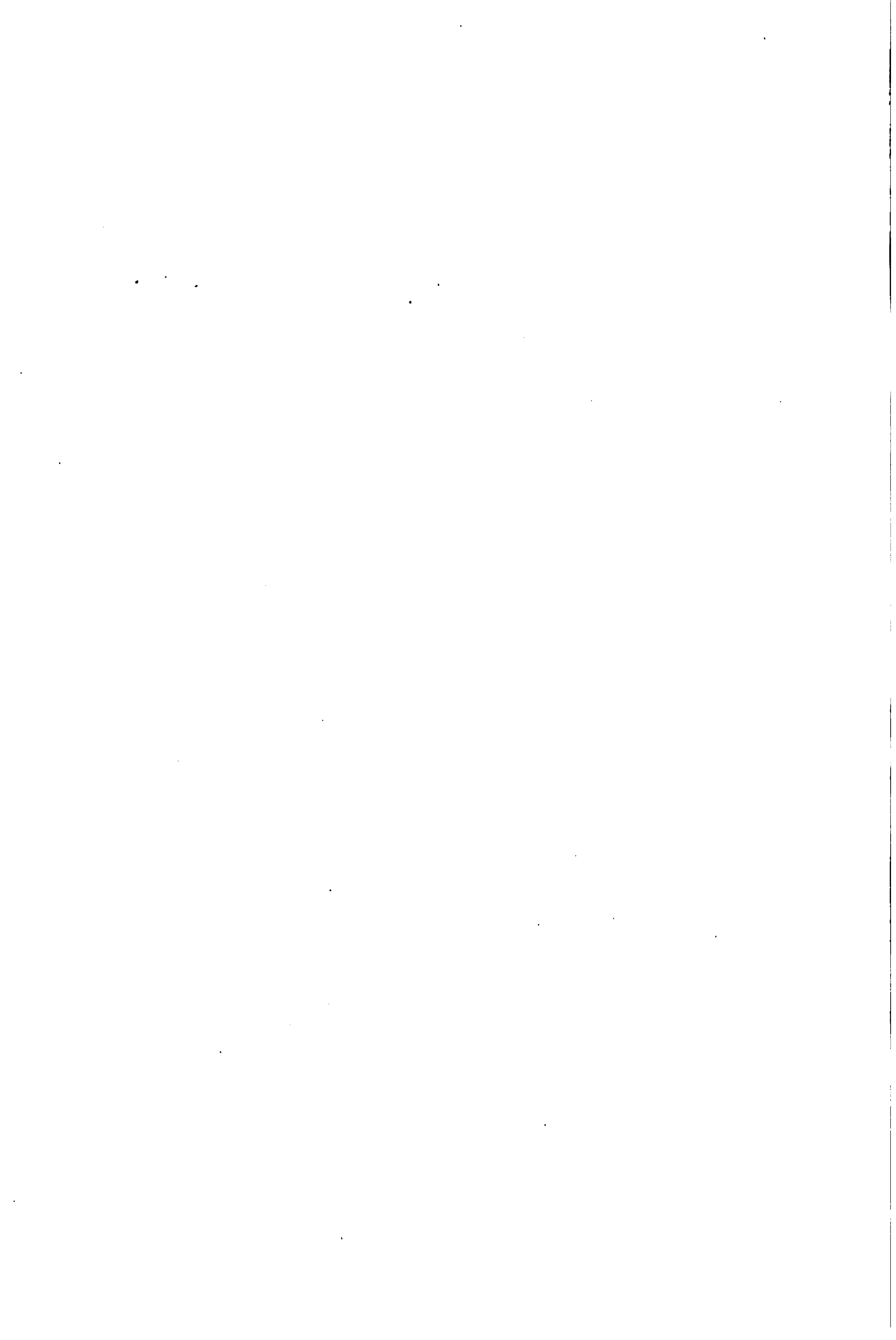





LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LET THERE BE LIGHT
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
ORGANIZED 1868
JANE K. SATHER
LIBRARY FUND.
Accession
Class







Studien zur antiken Kultur.

Heft II und III.

19g

Altjonische Mystik.

Erste Hälfte.

Von

Dr. Wolfgang Schultz.

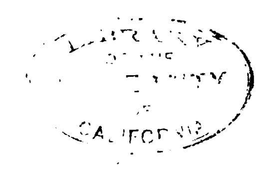


Akademischer Verlag

1907.

Wien und Leipzig.

Buchdruckerei Prosl, Leoben.



Vorwort.

Als ich vor nunmehr zwei Jahren bei Erscheinen der ersten „Studie zur antiken Kultur“ (im Folgenden als STUD I zitiert) in der Vorrede davon sprach, daß diese Studien sich vornehmlich mit der Philosophie der Vorsokratiker und mit der in ihr besonders bemerkenswerten Beziehung der Philosophie zur Kultur befassen werden, war ich mir aller mit der gewissenhaften Durchführung der damals entwickelten Gesichtspunkte verbundenen Schwierigkeiten wohl bewußt; und doch dachte ich nicht, daß die Fortsetzung der Studien jene Verzögerung erfahren werde, auf die ich heute zurückblicke.

Von den äußeren Momenten, die in der Zwischenzeit wiederholt mich unterbrachen und abhielten, will ich schweigen; denn ihr Einfluß trat zurück hinter die aus dem Thema selbst erwachsenen inneren Momente, die immer von neuem mich zwangen, Gefundenes weiter zu verfolgen und während der Arbeit deren Methode fortschreitend zu vervollkommnen. So schwoll das Materiale unter meinen Händen an, und obgleich gar Vieles mich trieb, die Veröffentlichung zu beschleunigen, entschloß ich mich doch, die Zeit abzuwarten, zu welcher wenigstens ich selber glauben konnte, etwas Abgeschlossenes vor mir zu sehen.

Aber ich gestehe gerne, daß viele Impulse mir diese Zurückhaltung schwer machten. Ich sah, wie die erste Studie von gar mancher Seite freudig begrüßt, von anderer hart getadelt, von keiner jedoch als erstes Glied in einem groß angelegten Plane begriffen und daher ihrem Hauptinhalte nach nicht gewürdigt wurde. Denn während man sich zunächst billig hätte fragen sollen, weshalb ich eine Reihe von Studien zur vorsokratischen Philosophie mit „Pythagoras und Heraklit“ und nicht, wie dies doch so üblich ist, mit den jonischen Naturphilosophen oder den Kosmologen begann, begnügte man sich auf allen Seiten mit der Erörterung dieser oder jener Details und

vergaß, den Blick auf das von mir ins Auge gefaßte Ganze zu richten — wobei die erste Studie wohl allen, den Lobenden wie den Tadelnden, zu mindest anders erschienen wäre. Ich sah dann wieder, wie man von mir die in Aussicht gestellten methodologischen Erwägungen hören wollte, und ich selbst empfand wiederholt und jedes Mal stärker den Gegensatz zwischen meiner und der üblichen Methode der Forschung und Darstellung. Aber zugleich sah ich auch innerhalb der drei Jahre meiner diesen Studien zugewandten Arbeit Manches, das man mir vorwarf, von der fortschreitenden Forschung bestätigt und vertieft, viele meiner Ergebnisse von den Arbeiten Anderer in erwünschter Weise ergänzt und in engerem und engstem Freundeskreise meine Gedanken gebilligt und auf andere Gebiete erfolgreich angewandt. All dies festigte in mir die Überzeugung, daß ich nicht eilen, sondern weilen sollte.

Aber jetzt, wo der mächtige Umfang, den die Altjonische Mystik angenommen hat, die Zerlegung dieser zweiten Studie in zwei Hälften erfordert, glaube ich die bisher geübte Zurückhaltung aufgeben zu dürfen. Doch hebe ich ausdrücklich hervor, daß der Plan, der in der ersten Hälfte begonnen ist, erst in der zweiten zu Ende geführt wird, daß zum Teile das wichtigste Materiale erst dort zur Darstellung gelangt, daß aber nicht eine Materialsammlung sondern die Durchführung eines einheitlichen, erst zum Schlusse in seiner Gänze überblickbaren Gedankens geboten werden soll.

Die zweite Hälfte wird der ersten in kurzer Zeit folgen, und dann erst wird der Leser imstande sein, die Ergebnisse meiner Arbeit zu überblicken, während ich hier bloß deren Inhalt und Verlauf andeutend skizzieren kann. Die „Studien zur antiken Kultur“ allerdings werden hiermit keineswegs beschlossen sein, und eben deshalb sei mir gestattet, bevor ich auf die „Altjonische Mystik“ selbst eingehe, scheinbar den Rahmen dieser Vorrede zu durchbrechen und zuerst noch in Einigem den, wie ich sehe, von einem großen Teile der Kritik mißverstandenen Plan und die Eigenart der Studien zur antiken Kultur und sodann erst die Stellung zu charakterisieren, welche der Altjonischen Mystik in diesem Plane und in ihrem Verhältnisse zu „Pythagoras und Heraklit“ zukommt.

Die Entstehung und Entwickelung der Philosophie in Hellas von den ersten Spekulationen der Kosmologen oder des Thales bis auf Sokrates umfaßt den interessantesten Teil der hellenischen Philo-

sophie. Historiker, Philologen und Philosophen haben ihn wiederholt im Ganzen wie in Stücken bearbeitet. Aber die Schwierigkeiten, die auf diesem Gebiete einer erfolgreichen Behandlung entgegenstehen, haben es mit sich gebracht, daß keine einzige der vorliegenden Leistungen imstande war, die Persönlichkeiten jener Denker, den Zusammenhang ihrer Systeme unter einander, die Größe ihrer Lebensauffassung und die Beziehungen, die sie mit der Tradition so ihres Volkes wie des gesamten Orients und daher auch mit den Grundlagen unserer eigenen Kultur verbinden, dem modernen Empfinden und weiteren Kreisen zugänglich zu machen.

Die Ursachen des Unzulänglichen an diesen Versuchen erblicke ich teils in der Sache, teils in der Darstellungsweise, teils in der üblichen Art der historischen Problemstellung.

Der fragmentarische Zustand, in welchem uns die alten Denker überliefert sind, war meines Erachtens die wichtigste sachliche Schwierigkeit. Sie kann heute durch das Erscheinen des Werkes von Hermann Diels, die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903 (im Folgenden als DFV zitiert) der Hauptsache nach als behoben gelten. Durch sie ist der so nötige Überblick in dem Chaos der Nachrichten allererst gegeben und ein Korpus geschaffen, auf welches man sich — wenigstens was die philosophische Tradition selber betrifft — stets beziehen kann.

Die Darstellungsweise der in Gebrauch befindlichen Philosophiegeschichten leidet daran, daß der Leser weder die primären Quellen, noch auch die wichtigsten sekundären übersichtlich vor sich hat und daß er stets Kontroversen über diesen oder jenen Terminus oder gar über diese oder jene Lesart anhören muß, während die eigentlichen Lehren der Philosophen ziemlich unverbunden bleiben und weder ihrem Zusammenhange nach aus der Persönlichkeit der Systembegründer entwickelt, noch auf die Kultur ihrer Zeit bezogen oder durch analoge moderne Probleme erläutert werden. Wer sich heute über antike Philosophie informieren will, muß entweder zu dickleibigen Kompendien oder zu popularisierenden Darstellungen greifen, wenn ihn nicht sein Unglück einem Autor in die Hände führt, der alle historischen Vorgänge in die beschränkten Grenzen seines vermeinten eigenen Systemes zwängen will.

Die historische und insbesondere die philosophische Problemstellung mußte unter beiden Übelständen leiden. Viele Probleme der Alten blieben schon bloß deshalb unverstanden, weil man sich

nicht bemühte, aus den einzelnen überlieferten Sätzen dominierende (vgl. Einleitung S. 87 ff) Gedanken zu entwickeln und derart die Stücke zu dem ursprünglichen Ganzen zusammenzufügen; viele andere Probleme, die erst durch dieses Verfahren hervortreten, wurden übersehen. Natürlich konnte es auch nicht gelingen, auf so schwanker Grundlage jener historischen Probleme inne zu werden, welche bei denkender Betrachtung der Anfänge der Philosophie sich aus der eigentümlichen Gruppierung philosophischer Probleme unter einander ergeben. Die Kardinalfrage, wie die Philosophie in Hellas entstanden ist, muß zur Zeit als noch ungelöst angesehen werden. Man hat mit der nämlichen Überzeugungstreue versucht, bald die Philosophie der Hellenen als rein nationales Erzeugnis, bald als Entlehnung aus orientalischen Quellen zu erweisen. aber trotzdem in Wirklichkeit immer nur Einzelheiten mit wechselndem Erfolge zu erklären vermocht.[1]

Diese Momente, deren Ursachen, Folgen und Begleiterscheinungen in der Einleitung zur Altjonischen Mystik genauer untersucht sind, führe ich hier in aller Kürze an, um neuerlich zu sagen, in welchem Sinne ich die Studien zur antiken Kultur in Angriff genommen habe. Die Studien sollen speziell dem Gebiete der vorsokratischen Philosophie gewidmet sein, sie wollen aber diese Epoche nicht abschließend behandeln, sondern zunächst all das nachholen, was bisher versäumt wurde. Wie dieses Ziel erreicht werden soll, ist in der Einleitung zur Altjonischen Mystik eingehend auseinandergesetzt und ich verweise diesbezüglich insbesondere auf den achten und neunten Abschnitt über die philosophische Methode der historischen Forschung und über die ihr zu Hilfe kommenden Regeln.

Aber in dem Maße, in welchem die in den Studien angewandte Methode der Forschung sich von der üblichen unterscheidet, wird man auch entsprechende Abweichungen der in ihnen geübten Darstellungsart von der gewohnten, sogenannt wissenschaftlichen Darstellung bemerken. Es wird dies deshalb der Fall sein, weil überall das Wesen sich nur in der adaequaten Form auszudrücken vermag. Man kann in diesem Zusammenhang die darstellende Tätigkeit des Autors stets als eine synthetische, die forschende hingegen als eine analytische Leistung betrachten. Der Autor muß sein Thema in

---

[1] Vgl. Dr. Wolfgang Schultz, Neue Bibelforschung, Umschau X Nr. vom 20. Januar 1905, S. 75—77.

gewisse Gedankenelemente zerlegt haben, um dann die ihm vorliegenden Tatsachen aus denselben wieder aufbauen zu können — ein Vorgang, den man meint, wenn man vom Verstehen und vom Erklären redet. Der Leser verhält sich aber dem Buche gegenüber, woferne er nicht bloß blättert, gerade entgegengesetzt. Er vermag eine Darstellung nur insoferne zu verstehen, als es ihm gelingt, in ihre Gliederung Einblick zu erhalten und die Baustufen derselben bis zu den Gedankenelementen des Autors zurückzuverfolgen. Es muß zugestanden werden, daß es wenig Bücher gibt, welche eine solche analytische Tätigkeit des Lesers überhaupt zulassen; denn nur zu oft wird man auf verworrene Gedankengänge stoßen, — es ist ferner auch einzuräumen, daß es nur wenige Leser gibt, welche dann aus ihrer, vielleicht gelungenen Analyse zu der nötigen Synthese vorzudringen vermögen; denn dann gilt es, zu dem Einblick auch noch den Überblick zu erringen. Aber gerade weil das Zusammentreffen beider Momente selten ist, muß man mit allen Kräften trachten, die Möglichkeit, daß es sich dennoch ereigne, herbeizuführen. Eines der wichtigsten Mittel hierzu ist, daß der Autor sich gewissenhaft bemühe, vorerst sich selber klar, dann den Anderen deutlich zu sein, sich nicht abseits zu verlieren, das Bedeutungsvolle auch bedeutend zu sagen und die Form aus dem Wesen der Sache erwachsen zu lassen. Hat er so durch lange Zeiten seinen Eigenwillen hintangestellt, so darf er wohl schließlich auch noch zu einem anderen, schwachen und äußerlichen Mittel greifen, zu einer Bitte an seinen Leser: ihm ohne vorgefaßte Urteile und noch weniger mit ererbten Schablonen der Urteilsformen, das heißt mit den gewohnten, aber doch so wesenlosen Methoden der Forschung entgegenzutreten. Der Leser, der sich nicht entschließen kann, von dem hoch aufgezäumten Seminarschimmel herabzusteigen und sich der schlichten Gangart des Rappens seiner eigenen Urteilskraft zu überlassen, wird diese Studien ohne Nutzen zur Hand nehmen; denn an nichts Anderes als eben gerade und ausschließlich an diese Urteilskraft eines einfachen, aber um das Verständnis redlich bemühten, lieber bildungsfähigen als gebildeten Menschen wenden sie sich. Denn nur diese Urteilskraft und nicht der Besitz irgendwelcher, allein selig machender Methoden unterscheidet einen Menschen, der aus einer Tatsache hundert Schlüsse zu ziehen vermag, von einem anderen, der selbst aus hundert Tatsachen kaum einen einzigen Schluß zustande bringt. Wer immer aber die Studien mit dem bequemen Spruche aus der

Hand legt, daß er in vielen Dingen, die darin vorkommen, nicht Fachmann ist, und sich daher in diesem oder jenem Punkte des Urteiles enthalten müsse, wer wieder in andern Stücken sich so sehr als Fachmann fühlt, daß er, was er nicht gleich versteht, für unklar, was er nicht gleich billigt, für falsch, oder was er verdreht, für verrückt hält, oder wer endlich gar sich auf die Druckfehlerjagd zu begeben liebt, ist entweder zu bescheiden oder zu dünkelhaft, als daß seine Meinung für gewichtig gelten dürfte.

Die philosophische Methode, welche ich in diesen Studien so festhalten werde, wie ich sie in der Einleitung auseinandergesetzt habe, ist aber gleichzeitig auch darauf bedacht, die Studien von den Besonderheiten meiner eigenen philosophischen Grundanschauungen frei zu halten. Diese Möglichkeit, aber außer ihr nicht weiter, ergab sich mir aus der, allerdings wesentlich philosophischen Voraussetzung, die ich meinen Forschungen zugrunde legte. Dieselbe geht nämlich dahin, daß die alten Denker etwas sagen wollten, daß sie eigene, wie fremde Wesenheiten ausdrücken wollten. Und eine einfachere, natürlichere und, wie ich hoffe, auch einleuchtendere Annahme kann man, glaube ich, wohl kaum machen. Und doch ist sie meines Erachtens in Wirklichkeit die einzig mögliche philosophische Voraussetzung für eine ihrem Gegenstande adaequate Geschichte der Philosophie, Denn auch heute wie von Anfang an ist das Ausdrucksproblem das zentrale, wenngleich auch in abstracto noch nicht erfaßte Problem der Philosophie wie aller Kultur überhaupt. Obgleich tausendfach anihrem Ausbau beteiligt, haben doch nicht Spiel oder Not die Kultur, deren Kern im Wesen liegt, geschaffen, sondern bloß differenziert und teilgenommen an der Entfaltung dieses Wesens.

Die Altjonische Mystik ist die zweite Studie zur antiken Kultur. Auf sie gedenke ich in einer ferneren Studie die Schule des Pythagoras, dann Empedokles, dann die Atomisten und endlich die Sophisten folgen zu lassen. Hieraus ergibt sich wohl am deutlichsten die Stellung der Altjonischen Mystik zu dem Plane der ganzen Reihe, so daß nur noch die Darlegung ihres Verhältnisses zu der ersten Studie und hieran anschließend die Darlegung ihres Inhaltes erübrigt.

Nicht ohne schwerwiegende sachliche Gründe entschloß ich mich, entgegen der allgemeinen Gewohnheit, statt etwa mit Thales mit „Pythagoras und Heraklit“ zu beginnen. Die Untersuchung der

Systeme dieser beiden Philosophen in dem von mir betonten Sinne hatte den Zweck, dem Leser vor Augen zu führen, daß diese zwei Männer aus Überlieferungen schöpften, die weit älter sind als die Philosophie des Thales oder der Jonier. Da ich jedoch sah, daß diejenigen Quellen, welche für die Rekonstruktion und Auffindung solcher ältester Überlieferung verwendet werden müssen, nur zum geringsten Teile in dieser ihrer Bedeutung bekannt und gewürdigt sind, entschloß ich mich, sie nicht sogleich in der ersten, sondern erst in der zweiten Studie zu behandeln. In der ersten Studie stellte ich eben nur jene zwei Systeme dar, aus denen sich meines Erachtens mit aller Evidenz die Notwendigkeit der Erforschung der hier in der Altjonischen Mystik zu erläuternden Überlieferungen ergibt. In ihr habe ich gezeigt, wie die bisher kaum beachtete Sprach- und Sinnentheorie des Heraklit aus den nämlichen Voraussetzungen folgt wie die altjonische Kunst. Ich habe den Ursprung des Logosbegriffes in dieser Sprachtheorie nachgewiesen, ich habe gezeigt, wie die sogenannte Physik des Heraklit ihrer Hauptsache nach einen erweiternden Kommentar zu dem im alten Artemistempel von Ephesos angebrachten kosmologischen Vers bildet, den man unter dem Namen der ephesia grammata kennt. Ich habe dann gezeigt, wie die Philosophie des Pythagoras Voraussetzungen des heraklitischen Denkens enthält, die ich neuerlich aus dem Gedankenkreise des Pherekydes von Syros zu verdeutlichen suchte. Und ich habe auch mit neuen Argumenten zu erhärten getrachtet, daß Pherekydes in der Tat der Lehrer des Pythagoras war. So führte Plan, Darstellung und Ausarbeitung der ersten Studie unmittelbar zur Altjonischen Mystik selbst, wobei ich unter diesen beiden Worten die Gesamtheit jener, wie es scheint, von der jonischen Küste und den jonischen Inseln ausgegangenen, eigenartigen Kulturbewegung verstehe, die in allen ihren Stadien den Stempel orientalischer und vor allem babylonisch-assyrischer Beeinflussung an sich trägt. In diesem Momente wurde mir auch der grelle Gegensatz zwischen der klaren, nüchternen, dem Ausbaue der Wissenschaft auf Grund von Anschauung, Erfahrung und Sinnlichkeit zielbewußt zustrebenden, jonischen Naturphilosophie und der tiefsinnigen, mystischen Richtung jener Kosmologen und Theologen offenbar, welche Symbole von der Art der ephesia grammata oder Systeme von der Art der messianischen Verheißungen, die in den Pythagoraslegenden anklingen, in dem ihnen zur Verfügung stehenden Gedankenkreise ihres Volkes nicht ohne Berück-

sichtigung fremder Einflüsse geschaffen haben. Kaum beginnt Thales zu philosophieren, so trägt ihm und seiner Schule die Spekulation auch schon die reichsten Früchte. Meteorologie, Astronomie, Geographie und Mathematik, ja auch die Ansätze der Biologie, stellen sich in kürzester Aufeinanderfolge und in klaren Umrissen ein. Manche Sonderbarkeiten in der Behandlung dieser Disziplinen lassen sich aus den Theogonien, manche aus den orphischen Lehren, ja aus orientalischem Einfluß begreifen; und viele von ihnen sind auch schon begriffen worden, aber die Hauptsache, diese plötzliche, reiche Ernte, anscheinend ohne daß auch vorher gesäet worden wäre, — die ist unbegriffen.

Erst auf diesem scheinbaren Umwege über Pythagoras und Heraklit also konnte ich dazu gelangen, in Gestalt des eben entwickelten grellen Gegensatzes der Stellung desjenigen Problemes nahe zu treten, das durch die Anfänge der hellenischen Philosophie gegeben ist. Erst jetzt steht an der Pforte, die zum Verständnisse und zur Würdigung der Altjonischen Mystik führt, die jonische Naturphilosophie als historisches Problem. Der erste Teil der Altjonischen Mystik, mit welchem die vorliegende Hälfte abschließt, ist lediglich diesem Probleme gewidmet. Aber nicht mit der Lösung, sondern mit der präzisen Formulierung desselben beschäftigt er sich. Um zu dieser Formulierung zu gelangen, wird zuerst das Problem selbst (S. 115—132) entwickelt, dann die Gesamtheit aller jonischen und jonisch beeinflußten Systeme bis Parmenides dargestellt (S. 133—276) und erst gegen Schluß dieses Teiles zu in der dort durchgeführten Gegenüberstellung der biographischen und legendären Tradition (vgl. A. Traditionelle Biographie, S. 286, B. Pythagorische Traditionen, S. 294) und der philosophischen Systematik (C. Philosophische Systematik, S. 320) die Beziehung vor Augen geführt, welche zwischen der überwuchernden Mystik und der philosophischen Systemgestaltung bestand. Hierbei ergibt sich dann als neues Problem die Frage, ob der zwischen der jonischen Naturphilosophie und zwischen der Mystik bestehende Gegensatz nicht dennoch aus einer gemeinsamen Urquelle beider Erscheinungsreihen verstanden werden kann, und es handelt sich darum, die Ursachen zu erkennen, welche die Differenzierung der ursprünglichen mystischen Tradition in spezielle Mystik einerseits und in Philosophie, ja schließlich sogar auch in Wissenschaft, anderseits nach sich gezogen haben.

Der zweite Teil der Altjonischen Mystik behandelt die kosmologischen und theogonischen Systeme in ihrem Verhältnisse zu Philosophie und Mystik und befaßt sich mit der Formulierung dieses zweiten, fundamentalen Problemes. Ich erblicke in der Beschäftigung mit kosmologischen Fragen, auf welche mystische und mythologische Traditionen bezogen werden, den ersten Ansatz zu der erwähnten Differenzierung und behandle daher in jenem zweiten Teile zunächst das Verhältnis des Mythos zur philosophischen Problemstellung im allgemeinen, sodann die kosmologischen und theogonischen Systeme des Pherekydes von Syros, des Epimenides, des Musaios, die Theogonie des Hesiod und die orphischen Überlieferungen, welche sich um die in einzelnen Bestandteilen so alte, in ihrer Gesamtredaktion sicherlich so junge, uns unter dem Namen des Orpheus überlieferte, rhapsodische Theogonie gruppieren, endlich den Unterschied zwischen philosophischer und mystischer Erkenntnis, der auf Grund des gesamten Materiales sich nunmehr in alle Einzelheiten entwickeln läßt. Hierbei wird namentlich die merkwürdige Stellung auffällig, welche die Alten zu dem Bereiche des heutigen Erkenntnisproblemes eingenommen haben.[1] Auch werden dabei einerseits die eleusinischen Mysterien und die älteste Logoslehre, wie sie uns zuerst in dem Gewande von Mythologemen entgegentritt, und anderseits die aufkeimenden Theorien der sinnlichen Wahrnehmung in ihrem eigentümlichen, gegenseitigen, bereits in der Gliederung der Sprachphilosophie des Heraklit und in der Beziehung dieser Sprachphilosophie zu dem Naturgeschehen (vgl. STUD I, 63 ff) hervortretenden Verhältnis besonders interessant. Immer mehr aber ergibt sich hierbei die Notwendigkeit, die spezifisch mystische, auf die Gliederung des Weltenbaues bezügliche „Lehre“ (vgl. Einleitung S. 19) selbst ins Auge zu fassen. Der Darstellung dieser Lehre, sowie ihrer Ableitung aus den ältesten Quellen und ihrer Rekonstruktion an dem Leitfaden junger Überlieferungen, in denen sich Stücke des Alten zu erhalten pflegen, ist der dritte und letzte Teil der Altjonischen Mystik gewidmet.

---

[1] Diese Stellung bildete den Gegenstand meines in der philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien am 31. Jänner 1907 gehaltenen Vortrages über „Die historische Entstehung des Begriffes vom erkennenden Subjekte“ und ein hiermit verknüpftes Teilproblem lag meinem Vortrage über „Die optischen Theorien bis Aristoteles“, den ich am 18. Oktober 1906 in der Psychologischen Gesellschaft an der Universität Wien hielt, zu Grunde.

Dieser dritte Teil behandelt die Wort- und Zahlensymbolik und beschäftigt sich der Hauptsache nach mit dem Problem der mantischen Verwendung und der mystischen Deutung von Buchstaben, mit den Lautwerten der Buchstaben, mit den zugehörigen Zahlenwerten derselben und mit der kosmologisch-anthropologischen Interpretation dieser Zusammenhänge. Zuerst wird das Problem des Ursprunges der geordneten Buchstabenreihe auf Grund vergleichender Betrachtung der wichtigsten europäischen Alphabete und der mit diesen alphabetischen Reihen und ihren Zahlenwerten verknüpften Überlieferungen erläutert. Es ergibt sich hierbei, daß die Art der Symbolbildung, die in den ersten uns erhaltenen Wort- und Zahlensymbolen auftritt, auch in den Traditionen aller anderen, dem antiken Kulturkreise angehörigen Völker anklingt. Der Untersuchung und Deutung der Wort- und Zahlensymbole ist sodann der zweite Abschnitt dieses Teiles gewidmet. Die ephesia und die delphica grammata, der Name des Pherekydes und des Pythagoras, die mit beiden in Zusammenhang stehenden Symbole, die Symbole der übrigen Kosmologen und Philosophen und die Wandlungen der Symboldeutung werden auseinandergesetzt. Da aber die Überlieferung, in der ein Symbol vorkommt, je mehr man sich mit Symbolen beschäftigt, desto bedeutungsvoller wird, habe ich mich entschlossen, insbesondere eine Schrift, in welcher die Zahlensymbolik der pythagoräischen Schule zwar in später, aber in relativ bester und vollständigster Redaktion erhalten ist, nämlich die Theologumena arithmetices, zu benützen, um im Anschluß an die in ihnen erhaltenen Interpretationen der Zahlen der ersten Dekade einen Überblick über die Bedeutung der mir bekannt gewordenen, prägnant verwendeten sonstigen Zahlen und der ihnen entsprechenden Wortsymbole zu geben. Aber eine zusammenhängende, wortgetreue Übersetzung der Theologumenen ist hierbei keineswegs meine Absicht. Vielfach ließ ich Überflüssiges weg, korrigierte stillschweigend Korruptes, ja scheute sogar nicht davor zurück, dem Texte mitunter eigene Interpretationen zu unterschieben. Da die von solcher Willkür betroffenen Stellen für ihre Eigenart lediglich ihre Unverdaulichkeit geltend machen konnten, hielt ich bloß in prägnanten Fällen besondere Bemerkungen für erforderlich. Eine zweite Freiheit wird man ebenfalls in dem Wesen dieses Textes begründet finden. Wer die Theologumenen genauer studiert, bemerkt bald eine Struktur, die auf ihre stufenweise Entstehung aus Aggregaten von Notizen, Exzerpten und Glossen hin-

deutet, die um die Lehrsätze herum gruppiert waren und im Laufe der Zeit oft durch Einschaltungen getrennt, oft verkürzt oder umgestellt wurden. Wieder war es nicht meine Absicht, vermeinte Urformen der Theologumenen zu rekonstruieren, sondern ich wollte bloß in dieses Chaos Ordnung und Verständlichkeit bringen. So trennte ich Lehrsätze und Erläuterungen zu ihnen und suchte durch Noten Dunkles aufzuhellen.

Die junge Tradition der Theologumenen führt in ihrer unmittelbaren Beziehung zu ältesten Formen mystischer Lehre neuerlich und besonders deutlich ein Phänomen vor Augen, das auch sonst zu wiederholten Malen in diesen Untersuchungen zutage tritt: Die Tradition selbst bleibt ihrem eigentlichen Wesen nach unverändert. Zwei Probleme ergeben sich hieraus. Das eine liegt in dem höchst merkwürdigen consensus mysticus, den man nur verstehen kann, wenn man auf das Wesen der Mystik selber eingeht, das andere in der Frage nach einer Urtradition und nach Sinn wie Möglichkeit der historischen Beeinflussung und der Abhängigkeit einer Kultur von einer anderen. Diesen schwierigen und eigentlich letzten Fragen und der Formulierung der zu ihrer klaren Diskussion erforderlichen Begriffe bin ich nicht ausgewichen, obgleich die konkrete historische Basis, auf der die Altjonische Mystik steht, es mir leicht gemacht hätte, allgemeine Erörterungen abzulehnen. Aber ich glaube, gerade sie mir selber schuldig zu sein, und erblicke, da sie nicht philosophische Lehrbegriffe, sondern historische Erscheinungen betreffen, in ihnen bloß den Versuch einer möglichst weitgehenden Analyse des ins Auge gefaßten Bereiches der Kulturgeschichte der Menschheit.

Den Beschluß der Altjonischen Mystik bildet der Anhang, in den einerseits jene Untersuchungen, welche notwendige, aber noch nicht vorhandene Voraussetzungen für die Auffassungen des Hauptteiles enthalten, anderseits die zu einzelnen Stellen erforderlichen Anmerkungen und kleineren Exkurse, endlich ein ausführliches Sachregister über beide Hälften Aufnahme finden. Nicht versäumen darf ich, bei dieser Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß vornehmlich der erste Teil dieses Anhanges die Voraussetzung für das Verständnis der wichtigsten Stücke des Gesamtwerkes bildet und daß vor allem die Abschnitte über das Rechnen mit den hellenischen Zahlensystemen, über die mathematische Struktur der hellenischen Worte und über das vestigium hominis eine zusammenhängende, theoretische Erörterung der Methoden enthalten, auf Grund welcher die schwierige

Frage entschieden werden kann, wann und mit welcher Wahrscheinlichkeit der Zahlenwert eines Wortes oder einer Wortgruppe als beabsichtigt gelten und somit dieses Wort oder diese Wortgruppe selbst als Zahlensymbol betrachtet werden darf. Man glaube nicht, daß die zum Teile rein mathematischen Untersuchungen, welche auf den ersten Blick abseits gelegen erscheinen mögen, deshalb in den Anhang gestellt wurden, weil sie zur Aufgabe des Hauptteiles wenig beitrügen. Bloß Aufbau und Anlage des Hauptteiles zwangen mich, um nicht andere Zusammenhänge zu unterbrechen, Auseinandersetzungen, welche sehr allgemeinen und wichtigen Problemen, deren Bedeutung weit über das Gebiet der Zahlensymbolik hinausreicht, gewidmet sind, in diesen Anhang zu stellen.

Die Durchführung des soeben auseinandergesetzten Aufbaues der Altjonischen Mystik hält sich im Wesentlichen in dem Rahmen der ersten Studie zur antiken Kultur.

In jenen Teilen, welche sich auf die philosophischen Systeme beziehen, wurde wie bisher DFV zugrunde gelegt. Nichts desto weniger aber wahrte ich mir dieser Arbeit gegenüber meine volle Selbständigkeit, da ich über die von Diels eingehaltenen Grenzen hinaus literarische Denkmäler und Kulturdenkmäler aller Art in den Kreis meiner Betrachtungen einbezog und auch, indem ich die Übersetzung der Fragmente der Vorsokratiker von Diels meinen Quellenzusammenstellungen zugrunde legte, eine Anordnung der Fragmente nach systematisch-didaktischen Gesichtspunkten und die Berichtigung mancher irrigen Auffassung anstrebte. Bei der Auswahl der Fragmente beschränkte ich mich auf jene, welche entweder lehrhaften Inhaltes sind oder doch zur persönlichen oder kulturhistorischen Charakteristik beitragen. Insbesonders die Übersetzung der Fragmente des Lehrgedichtes des Parmenides, die sich in der vorliegenden Hälfte findet, kommt einer neuen Übersetzung des Originales in vielen Punkten gleich. Da man die Lehre des Parmenides bisher überhaupt noch nicht verstanden hat, war natürlich die Übersetzung von Diels gerade an den schwierigsten Stellen auf vage Vermutungen über den Inhalt des Systemes angewiesen. Ich bedauere sehr, daß die Anlage des Werkes es mir nicht möglich macht, die besonderen Bemerkungen, durch welche ich meine Abweichungen von Diels zu begründen habe, gleich dieser ersten Hälfte

einzuverleiben und ich bitte, ein abschließendes Urteil über diese Partien bis zum Erscheinen der zweiten Hälfte aufzusparen.

Für den kosmologischen Teil der Altjonischen Mystik hielt ich an dem im philosophischen Teile angewandten Prinzipe, die Primärquellen in Übersetzung voranzustellen, fest. Pherekydes, Epimenides und Musaios behandelte ich nach der im Anhange von DFV gegebenen Fragmentsammlung. Doch übersetzte, respektive berücksichtigte ich, nur Fragmente, welche auf das System jener Theologen, nicht aber auf deren genealogische Darstellungen von Heroengeschlechtern, in denen die vielleicht immerhin vorhandene kosmologische Bedeutung doch oft so zweifelhaft ist, sich mir zu beziehen schienen. Für Hesiod beschränkte ich mich auf eine Auswahl des systematisch Wichtigen und gab das Original Vers für Vers in schlichter Prosa unter Zugrundelegung der Ausgaben von Flach und Rzach wieder. Die üblichen metrischen Übersetzungen — die relativ beste von Peppmüller eingerechnet — sind nicht imstande, die ernste und gedrängte Diktion und die bedeutsame Fülle des Originales auch nur anklingen zu lassen. Zur Erläuterung fügte ich Stellen aus dem Prometheus des Aischylos und die Begabung der Wesen nach Platons Protagoras in eigenen Übersetzungen der Quellenzusammenstellung hinzu. Weitaus die größten Schwierigkeiten waren aber zu überwinden, als ich auch die Reste der orphischen Dichtungen dem Leser in deutscher Sprache zugänglich zu machen beschloß. Man ist einer Übersetzung dieser Reste bisher aus dem Wege gegangen und hat es eben so vermieden, eine inhaltliche Ordnung der Fragmente der rhapsodischen Theogonie anzustreben. Der einzige schüchterne Versuch hierzu von Eugen Abel in seinen Orphica (Prag und Leipzig 1885 in C. Schenkels Bibliothek, im Folgenden als AFO zitiert) mißglückte vollständig. Und auch sonst vermochte Abels Sammlung dem keineswegs veralteten Aglaophamus von Chr. A. Lobeck seinen Wert nicht zu rauben. Eine Ordnung der Fragmente der rhapsodischen Theogonie darf sich nicht das Ziel stecken, die ursprüngliche Reihenfolge der doch so stark interpolierten Dichtung zu ermitteln, sondern soll nur soweit ihr nahe zu kommen trachten, als dies ohne Beeinträchtigung der zum Verständnisse unerlässlichen, sorgfältigen Aneinanderreihung des sachlich und inhaltlich Zusammengehörigen möglich ist. Um diese sachlichen Zusammenhänge herzustellen, sind aber besonders die Begleitworte wichtig, mit denen die zitierenden Autoren ihr Zitat umrahmen, und eben deshalb habe ich dieselben

mit übersetzt. Die Schwierigkeiten einer solchen Arbeit wird nur der ermessen, der sie einmal selbst in Angriff nahm und auch nur aus solcher Arbeit heraus vermag man sich die so nötige feste Überzeugung zu erwerben, daß die reiche Fülle von Titeln orphischer Schriften nur Untertitel einzelner Teile der rhapsodischen Theogonie uns darzubieten pflegt. Für die Überlieferung der Logoslehre zog ich einerseits Stellen des platonischen Kratylos, anderseits die von Reitzenstein (in Zwei religionsgeschichtliche Fragen) herausgegebene Straßburger Kosmogonie in ihrer von Th. Zielénsky erwiesenen Bedeutung für die Hermetik, ferner die in R. Reitzensteins Poimandres eingehend besprochene, in den Refutationes des Hippolytos überlieferte Naassenerpredigt und endlich den von A. Dieterich (Abraxas) herausgegebenen Text der Weltschöpfung nach dem achten Buche Mosis in meinen eigenen Übersetzungen für die Quellenübersichten heran.

In mythologischen Dingen beabsichtige ich nicht, bis zu jenem prähistorischen Stadium zurückzugehen, welches die Beantwortung der Fragen nach der Bildung des Mythos selbst und nach dem ursprünglichen Sinne, der in ihm liegen oder nach der Veranlassung, die ihn herbeigeführt haben mag, zwar herausfordert, aber selber ein rein theoretisches Gebilde der Mythologen ist und infolgedessen auch das Anknüpfen so verschiedener Theorien des Mythos gestattet hat. Wer die Wandlungen mythologischer Spekulation in den letzten Jahrzehnten aufmerksam beobachtet, sieht, wie die ursprüngliche Hoffnung, alle Mythen aus der Natursymbolik abzuleiten, im Grunde genommen ebenso einen mit gewissen Eigenschaften und Fähigkeiten ausgestatteten, hypothetischen Urmenschen postuliert, wie die Theorien des Animismus oder des Totemismus und Fetischismus. Und wenn man sich heute lieber diesen als jenen nähert, so beruht dies nur darauf, daß man den Urmenschen sich lieber so als anders konstruiert, obgleich es doch klar sein sollte, daß es einen idealen Urmenschen so wenig gab, wie es je einen nach den Maßen des Kanon des Polykleitos gewachsenen Menschen gegeben hat. Glücklicherweise muß man sich meines Erachtens nicht auf den unsicheren Boden solcher Konstruktionen wagen, um den konkreten Einfluß des Mythologemes auf das Philosophem und die Verwendung von schon vorhandenen oder die Schaffung von neuen Mythen als ein Mittel des philosophischen Ausdruckes zu verstehen. Vielmehr ist gerade dieses Verständnis die Voraussetzung dafür, einmal auch jener anderen Fragen nicht aus willkürlichen Annahmen, sondern aus klaren For-

schungsergebnissen heraus Herr zu werden. Erst dadurch auch wird vielleicht die Mythenforschung dereinst in eine Epoche übergeführt werden können, in der ihre Methoden schon genug erstarkt sind, um es auszuschließen, daß man die Beschäftigung mit den idäischen Daktylen, mit den Kabiren, Korybanten, Kureten oder Telchinen für den Anfang vom Ende hält.

Die archäologischen Ergänzungen, welche in dem Augenblicke immer notwendiger werden, in welchem die Untersuchung auf den gesamten Stand der Kultur des Zeitalters Bezug nehmen muß, maßen sich selbstverständlich durchaus nicht Vollständigkeit an. Vielmehr habe ich bloß, wo ich auf Denkmäler stieß, welche mir das betreffende Thema zu beleuchten schienen, dieselben — und auch da wieder nur in Auswahl und zur Orientierung des Lesers, sowie zur Belebung seiner Anschauung — herangezogen. Aus diesen Erwägungen heraus entschloß ich mich auch, obwohl die Studien anfangs nicht illustriert gedacht waren, die wichtigsten Beziehungen durch Aufnahme einfacher Illustrationen ersichtlich zu machen. Die Arbeiten der Archäologen selbst aber haben mir wenig geholfen.

Je weiter die soeben erwähnten Forschungen Anderer sich von der bloßen Zusammenstellung der Quellen entfernen und je mehr sie dieselben auch schon deuten und verarbeiten wollen, desto dringender bedürfen sie fortwährender Kontrolle, Erweiterung und Berichtigung. Es ist wohl kaum besonders zu erwähnen, daß eine reiche Menge von Quellen herangezogen wurde, die in den genannten Werken nicht zu finden ist. Für das gesamte Materiale wurde an dem Prinzipe festgehalten, daß der Leser durch den wissenschaftlichen Apparat von der Darstellung nicht abgelenkt werden soll, daß er ihn aber jederzeit bequem muß heranziehen können. Dabei sei er versichert, daß die Sparsamkeit, mit der die reiche, einschlägige Literatur erwähnt wird, nicht der Unkenntnis dieser Arbeiten, wohl aber der Geringschätzung jener Art entsprungen ist, mit der man eine scheinbare Belesenheit zur Schau trägt und einen Haufen gelehrter Anmerkungen als Schutzwall um die eigene, oft so schwache Position auftürmt.

In Anbetracht der eigenartigen Anlage der Studien mußte ich bei der Altjonischen Mystik wie auf Literaturnachweise so auch durchwegs darauf verzichten, die Erfolge oder Mißerfolge der Bemühungen einzelner Autoren um Teilprobleme meines Gegenstandes zu verzeichnen. Dazu verstand ich mich um so eher, als die meisten

vorliegenden richtigen Einsichten auf diesem Gebiete wegen der Zerstücktheit und Isolierung, in der sie vorliegen, eo ipso keine Kriterien ihrer Richtigkeit in sich zu enthalten pflegen. Soll ich aber, so weit ich aus eigener Erinnerung und aus vorliegenden Nachweisen über das Entstehen meiner Arbeiten dies darzustellen vermag, sagen, was in ihnen ich fremden Vorarbeiten verdanke, so kann ich wirklich bloß einerseits hinweisen auf Felix Kleins Ausführungen über den Thron des amykläischen Apollon in seinem Aufsatz „Bathykles" (Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn 1885) und auf W. H. Roschers schöne Untersuchungen über die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen grammata delphica (Philologus LX), welche mich zur Einsicht in den Symbolcharakter dieser uralten Denkmäler emporgeführt haben, und anderseits auf die Ergebnisse der assyriologischen und orientalischen Forschung der letzten Zeit. Denn H. Hielschers Völker- und individualpsychologische Untersuchungen über die ältere griechische Philosophie (Meumanns Archiv V), deren nervöse Art sich nur in einigen, nicht all zu wesentlichen Punkten mit meinen Methoden berührt,[1] kamen erst während der Drucklegung der ersten Studie heraus, Th. Zielénskys interessanter Aufsatz Hermes und die Hermetik im Archiv für Religionswissenschaft IX bestätigte erst in allerletzter Zeit die religionshistorische Berechtigung der von mir zuerst aufgestellten, aber damals von F. Lortzing in der Berliner philologischen Wochenschrift XXVI nr 1· (6. Januar 1906) mit großer Überlegenheit verspotteten „Dreieinigkeit" Hermes, Pan und Logos — „für die wissenschaftliche Forschung haben solche Einfälle natürlich nicht den geringsten Wert" — und Karl Joels Programmrede über den Ursprung der jonischen Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, die schon in ihrem Titel dem meinen sich nähert, erweist sich in Anbetracht der mangelnden Berücksichtigung konkreter mystischer Symbole und der ständigen Verwechslung zwischen Subjekt und Persönlichkeit als philosophisch recht unvollkommen fundiert. Und wenn ich dann wieder daran denke, wie in seinem mir erst nach Drucklegung der Untersuchung über Parmenides zu Gesicht gekommenen Artikel über die *δαίμων* des Parmenides (Archiv für Geschichte der Philosophie XIV NF.) Otto Gilbert zwar die Stellung der Dämon richtig erkennt und doch wieder die törichte Deutung

---

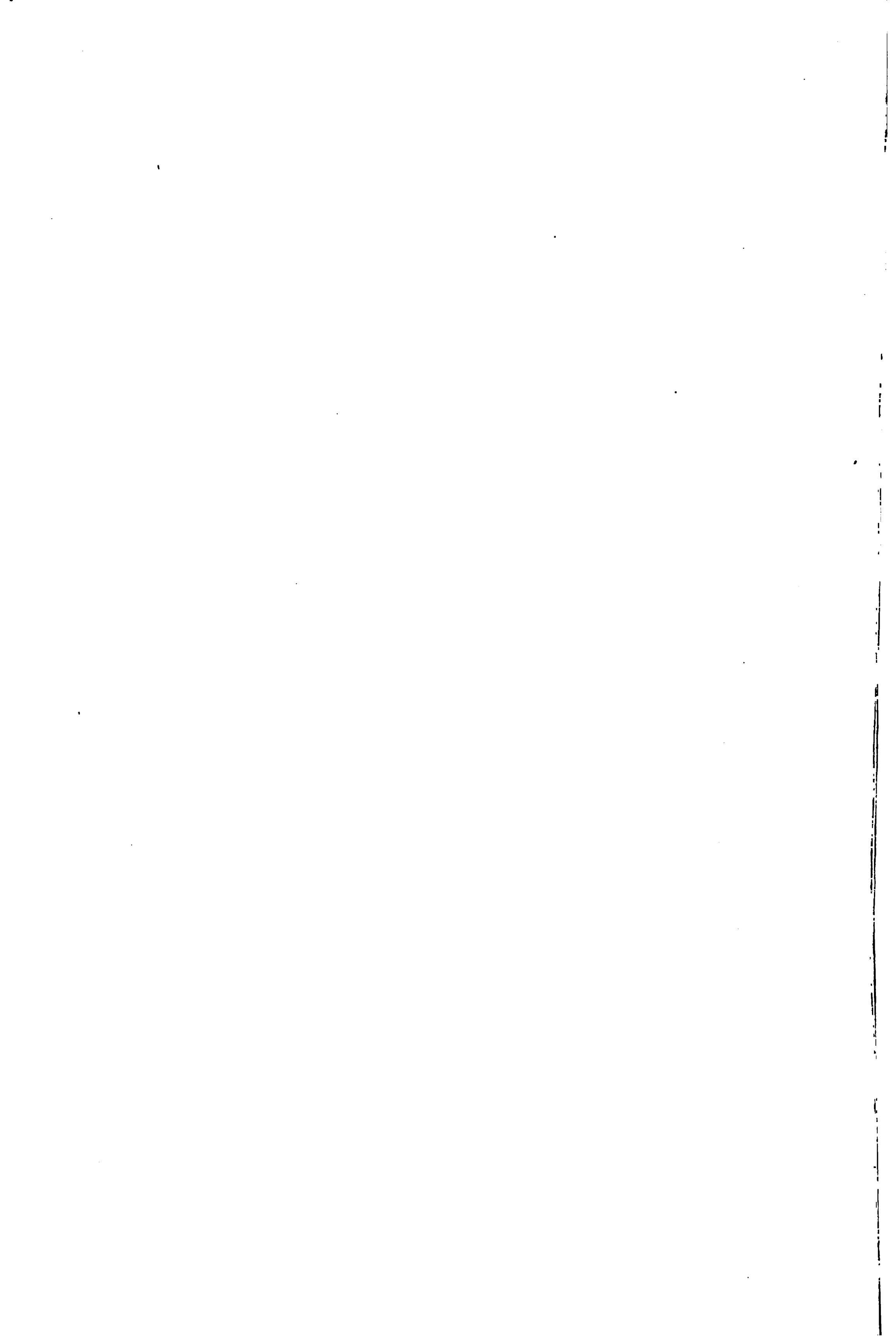
[1] Hierüber hatte ich bereits die Ehre, am 12. Mai 1906 in der Psychologischen Gesellschaft an der Universität Wien ausführlich zu referieren.

des Porphyrios, als wären die Tore des Tages (1) und der Nacht (2) zwei Tore, ernst nimmt und sogar alsbald, obgleich der feurige Würfel im Erdinnern eine späte Konstruktion der pythagoräischen Schule ist, nichts desto weniger um ihretwillen schon dem Parmenides den Glauben an ein feuriges Erdinneres imputieren möchte, so sehe ich deutlich, wie spärlich in den meisten dieser Forschungen sich Anklänge an die von mir erstrebten Ziele finden.

Um so mehr aber fühle ich mich verpflichtet, dankbar derjenigen Umstände und Personen zn gedenken, die mir im Verlaufe meiner Arbeiten fördernd und ermunternd, berichtigend und anregend zur Seite standen und stehen. In allererster Linie muß ich hier meinen Freund und Kollegen, Herrn Dr. Jakob J. Hollitscher, nennen, der durch reges und tiefes Mitdenken und Weiterdenken meiner Gedanken und durch manche entschiedene Bemerkung an den Wendepunkten der Untersuchung auf diese selbst einen bedeutenden und ursprünglichen Einfluß genommen hat. Nicht vergessen werde ich auch die schönen Tage meines vorjährigen kurzen Aufenthaltes in Dresden, während dessen ich mit Herrn Professor Dr. August Wünsche und Herrn Dr. E. Herrmann über grundlegende, auf die orientalistische Seite meiner Arbeiten bezügliche Themen einen Austausch pflog, der bald hernach die Niederschrift der betreffenden ersten Kapitel meiner Einleitung zur Folge hatte. Und danken schließlich muß ich auch allen meinen anderen Freunden und Bekannten, die in privatem wie gesellschaftlichem Verkehr meine Tätigkeit mit Interesse verfolgt und oft auch durch Einspruch wesentlich gefördert haben.

Wien, Ostern 1907.

Der Verfasser.



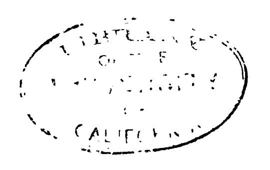
Einleitung.

Einleitung.

Man glaubt, es sei zu Ende mit der Philologie — und ich glaube, sie hat noch nicht angefangen.

Die größten Ereignisse, welche die Philologie getroffen haben, sind das Erscheinen Goethes, Schopenhauers und Wagners: man kann damit einen Blick tun, der weiter reicht. Das fünfte und sechste Jahrhundert sind jetzt zu entdecken.

Friedrich Nietzsche. Werke, II. Abt. Bd. X, 394.
Wir Philologen. 5. Abschnitt: Zukünftiges, Aphor. 13.



I.

1. Vom Mangel der Methode.

Es scheint, daß in wissenschaftlichen nicht minder denn in praktischen Dingen die Herrschaft des Einzelnen eine um so unbeschränktere ist, je weniger seine Betätigung aus kunstgerechter Überlegung erwächst. Was uns die verschiedenen Abschnitte der Geschichte über das Zustandekommen großer Entdeckungen und tiefer Einsichten berichten, stimmt mit den Erfahrungen des Einzelnen überein und bestätigt die Überlegenheit des durch keine Schulung beeinträchtigten, sich aus glücklicher Veranlagung frei entfaltenden Könnens.

Im Großen und in schöner Vollständigkeit zeigt dies die Geschichte der Entstehung der Philosophie und der Wissenschaften in Hellas. Beide erblühten in ihrem vollen Reichtum, als von methodologischen Erwägungen und einem in sich geschlossenen System der Wissenschaften noch nicht einmal der Begriff existierte. Und als Aristoteles eine Logik ausgebaut hatte, war die ursprüngliche Kraft des philosophischen Denkens bei seinem Volke gebrochen. Auf einem anderen Gebiete beobachten wir die nämliche Erscheinung. Die großen Meister der Sprache schrieben ihre ewigen Werke, bevor noch die Stoa ein System der Sprache, eine Grammatik mit allgemein verbindlichen Regeln, ausgearbeitet hatte. Die Späteren vermochten mit all ihrer Kenntnis von dem Baue der Sprache ihre klassischen Vorbilder nicht zu erreichen, weil sie eben nachahmten und damit auf jede Ursprünglichkeit verzichteten. Denn der Praktiker ist dem Theoretiker überlegen und nicht Bacon von Verulam auf Grund seiner Untersuchungen über die Methoden der induktiven Forschung sondern Galileo Galilei auf Grund scharfsinniger Experimente hat seiner Zeit die wichtigsten physikalischen Einsichten erschlossen. Der psychische Vorgang des Entdeckens bewegt sich eben nicht in dem Geleise der logischen Gedankenketten, welche später entwickelt werden

müssen, um die Einsicht zu beweisen oder Anderen verständlich zu machen. Gauss hatte einst für eine seiner mathematischen Abhandlungen sämtliche Lehrsätze fertig; nur über die Beweise war er sich noch im Unklaren. Er hatte also seine Sätze gefunden, ohne die Beweise zu kennen, aus denen sie sich ergaben, das heißt ohne Zuhilfenahme der in so feste Formen gegossenen Methoden seiner Wissenschaft.

Des Beweises wie der Methode bedarf der Forscher erst in dem Augenblicke, in welchem ihm das beglückende Gefühl seiner eigenen Kraft entschwunden ist, oder in welchem er Anderen in unanfechtbarer Form seine ganz anders gefundenen Ergebnisse mitteilen will. Spinoza hätte nie seine Ethik more geometrico geschrieben, wenn ihm der Aufbau einer Lehre etwas in sich Zuverlässiges zu sein geschienen hätte; und der von jedem seiner Sätze so unmittelbar überzeugte Nietzsche wieder verzichtete ausdrücklich darauf, sich auch noch die Gründe seiner Ansichten zu merken. Und zu der Zeit vollends, in welcher man eingestandenermaßen an das, was man behauptete, nicht glaubte, bewies man mehr als je zuvor. Denn die Sophisten bewiesen alles, die Philosophen am liebsten nichts.

Der Ernst der Bestrebung eines Denkers scheint demnach um so achtunggebietender, in je größerer Ferne der schulgerechte Beweis, den die Späteren nachholen mögen, noch liegen darf, und je mehr das, was zum Zwecke dieser Beweisführung erst analysiert und methodisch aneinandergefügt werden muß, noch in seiner ursprünglichen Synthese eine zeugungsfähige Einheit bildet. Der Verlauf der Geschichte einer jeden Wissenschaft oder Lehre bringt es mit sich, daß ein solcher Ernst in den Anfängen sich reicher entfalten kann und fruchtbringender zu wirken vermag. Denn in dieser Zeit liegt ein ganzes, eigentümliches und zugleich unendliches Gebiet offen vor dem Auge des Muthigen. Das Gebiet bedarf einer besonderen Art der Behandlung und stellt sich in seinen richtigen Umrissen nur ganz besonderen Menschen dar. So entspringt die Entdeckung des Umfanges und der Entwurf der Eigenart einer Wissenschaft der Charakteranlage des Menschen, der beides gestaltet; denn sonst hätte gerade dieser Mensch gerade dieses Gebiet nicht zu finden vermocht. Die Einheit der Beherrschung des Systemes einer Wissenschaft nach den Methoden derselben liegt also zu solchen Zeiten und bei solchen Männern in der Einheit ihres Charakters. Sie ist nicht analytisch ausgebaut, sondern synthetisch gegeben; denn bevor sie erkannt

werden kann, muß sie das Gebilde, in dem sie zum Ausdrucke kommen soll, geschaffen haben. Schöpferisch aber ist immer nur die Synthese. So erwachsen plötzlich nicht Sätze, sondern Systeme; aber nicht sorgfältig ausgeführte Lehrgebäude, sondern Entwürfe zu ihnen, — wie auch der Baumeister nicht zuerst die Schindel in das Dach einsetzt, sondern die Sparren.

Man erkennt, daß die Gedanken der ersten Philosophen notwendig systematisch und gleichwohl, wenn auch nicht der Form, so doch ihrem Wesen nach, fragmentarisch sind. Wenn sie zwei Sätze mit „denn“ verbinden, so begründen sie nicht, sondern behaupten, und die zweite Behauptung hängt wohl für sie in Hinblick auf eine letzte innere Einheit mit der ersten zusammen; aber nicht für jeden Leser, sondern nur für den Kundigen. Am Leser aber liegt ihnen zuletzt. Eine große Verachtung des einzelnen Menschen und eine große Wertschätzung der Menschheit als Ganzes tritt in diesem Verfahren zu Tage. Gegenüber den Zehntausend des Pöbels haben diese Weisen für sich geschrieben in ihrer Sprache der Einsamkeit. Es sind viele Geheimnisse in ihren Schriften und wenn Gott die „Maske der Torheit von dem Herzen desjenigen abtut, der sich Mühe gibt, so wird derselbe, nachdem er sich viele Mühe gegeben und sich eingewöhnt hat in die Weisheit, sie verstehen nach seinem Verstand. Und ein weiser Mensch soll zu Gott beten, daß er ihm diese Geheimnisse entdecken möge. Und wenn Gott ihm diese Geheimnisse entdeckt, soll er wissen, an wen sie weiterzugeben sind. Und wenn er schon es jemandem andeutet, soll er es nur dem andeuten, der einen ganzen Verstand hat . . . Und wenn man von einem ihrer Gleichnisse sieht, daß es schwer zu verstehen ist, soll man sich über seinen eigenen Verstand verwundern, daß er nicht versteht, was sie verstanden haben. Denn eigentlich ist der Eine dem Anderen nicht gleich an Verstand, so wie ihre Naturen nicht gleich sind.“ [1]

2. Die Alten waren Philosophen.

Nur Bruchstücke einer großen Einheit sind die Sätze der alten Weisen; denn alle tiefen Erfahrungen eines ganzen Lebens hat jeder von ihnen in Werken niedergelegt, und diese Werke sind also Offen-

[1] Maimonides in der Vorrede zu seinem Mišnahkommentar. Monumenta Judaica, I. Band. 1. Heft der Bibliotheca Targumica, S. 16.

barungen solcher Erfahrung, — ein Innenleben aber läßt sich nie anders als in Bruchstücken offenbaren.

Man kann das, was sie so schufen, wenn man gerecht sein will, gewiß nicht Wissenschaft nennen. Denn die Wissenschaft strebt nach Beweis, Zusammenhang und abgeschlossener Wirkung nach außen. Wissenschaft, als System gegliedert, in Lehrbüchern beschlossen und dem Kundigen geläufig, ist ein Gut, das sich jedermann mit normalen Fähigkeiten, fachlicher Vorliebe und ausdauerndem Fleiße aneignen kann. In ihr ist das Individuelle überwunden. Sie ist der Sieg des Allgemeinen und, insoferne sie eine Tendenz zur Gelehrtenrepublik in sich hat, ihren Bestrebungen nach ebenso demokratisch, wie jene Denker, welche ihr aus individueller Größe heraus die Pfade weisen, ihrem Wesen nach zu aristokratischer Absonderung neigen. So wird die Wissenschaft jedesmal von dem Einzelnen überwunden und muß immer von neuem ihn niederzwingen und besiegen. Aus einem solchen Kampfe geht sie stets größer und bereichert hervor; denn wenn sie zertrümmert wurde, löste sie sich doch nicht in eine Wirrnis auf, sondern zerbarst in Teile, welche jetzt nach der neu gefundenen Einheit geordnet werden konnten. Aber eine solche Einheit vermag sie aus sich selbst heraus nicht zu schaffen. Ihre Methoden drängen wohl zu einer formalen Einheit des Systemes, aber nicht zu einer inneren Einheit der Grundlagen dieses Systemes. Wie nach alten philosophischen Vorstellungen die Materie der Form stets fremd bleibt, so bleibt auch der von Individuen geschaffene Kern jeder Wissenschaft dem System dieser Wissenschaft stets fremd. Aber das Gleichnis von Materie und Form trifft auch noch in einer anderen Hinsicht zu. Die Form bedingt das Verharren in der einmal gefundenen Gestalt, aber jede Änderung der Gestalt geht nicht von der Form aus, sondern von der Materie, wenn man diese ihrem Wesen nach als Kraft versteht. So erklärt sich auch der Widerstreit zwischen beiden Prinzipien in der Geschichte der Wissenschaften, in der Geschichte jedes Forschers und Denkers. Die Arbeit nach Methode und System billigt jede Wissenschaft; aber das Verharren in ihrer Form, zu dem sie aus sich selbst heraus neigt, will sie nicht gefährdet sehen. Daher widerstreitet sie jeder Bemühung, ihren Inhalt zu verschieben, aus neuen Grundauffassungen heraus zu renovieren, ihre künstliche Einheit zu zerschlagen und auf Grund jener neuen Einheit, die ihr dem innersten Wesen nach fremd und unbegreiflich ist, die Bruchstücke auch neu zu ordnen. Hieraus erklärt

sich ihr Mißtrauen gegen die Grenzgebiete, aus denen ihr Aneignungen neuer Forschungsbereiche, Entdeckungen neuer Forschungsmethoden, Aufstellungen neuer Forschungsziele, d. h. also stets Verschiebungen oder Zerstörungen in ihrem Systeme drohen.

Diese Gegensätze machen es deutlich, daß die alten Denker nicht auf der Seite der Form, sondern auf der des Inhaltes, nicht auf der Seite der Wissenschaft, sondern auf der jener anderen, nicht systematischen, sondern individuellen Einheit standen. Zwei Probleme ergeben sich alsdann. Das eine lautet: Wie konnten sie dennoch Wissenschaft zeitigen? Das andere: Wie vermochten sie, ohne die Methoden der Wissenschaft die Einheit ihres Systemes zu finden, und welcher Art war diese Einheit? Wir wollen beide Fragen der Reihe nach untersuchen.

3. Was Philosophie und was Wissenschaft ist.

Was uns an großen Gedankensystemen der Alten oft nur in Resten übrig geblieben ist und was wir nicht in den Rahmen einer besonderen Wissenschaft einzuverleiben oder der Dichtung zuzuweisen geneigt sind, nennen wir ihre Philosophie; die Männer, welche solche Systeme vertreten haben, bezeichnen wir als Philosophen. Es kommt nicht darauf an, daß dieser Name aus einer Zeit stammt, zu welcher schon große Systeme solcher Art existierten und daß es also die Sache viel früher gab als unser Wort für sie, sondern zu beachten ist die Unklarheit des Begriffes, welchen wir mit dem Worte verbinden.

Die Schriften des Hippokrates rechnen wir zur Medizin und doch reichen viele Gedanken in ihnen weit hinaus über den Kreis der medizinischen Wissenschaft. Aristoteles wieder wird durchwegs als Philosoph bezeichnet und doch ist die überwiegende Mehrzahl seiner Schriften zwar wohl von seiner Philosophie beeinflußt, aber streng wissenschaftlichen und nicht philosophischen Inhaltes. Von den älteren Denkergestalten wird Empedokles zu den Philosophen gerechnet und doch reden selbst manche unserer Quellen, wenn sie von ihm sprechen, von dem *ποιητής*, weil sie ihn nicht minder denn etwa den Homer für einen Dichter halten. Hesiod jedoch wird, da er nicht in dem Gewande irgendeiner systematischen Schulung aufzutreten scheint, nicht mehr zu den Philosophen gezählt, obgleich doch seine Gedanken die Kosmologie und Kosmogonie betreffen. Die Schriften der Orphiker wieder verweist man als mystische Spekula-

tionen und religiöse Träumereien aus der Reihe der philosophischen Schriftdenkmäler. Aber wenn man mit der Aufzählung solcher zum Teil erledigter, zum Teil noch strittiger Zuordnungen zum Bereiche der Philosophie einerseits und zur Nichtphilosophie andererseits fortfahren wollte, müßte man, indem die Grenzen immer mehr zu verschwimmen schienen, des Philosophischen und Nichtphilosophischen in jeder dieser Schriften immer deutlicher inne werden, weil man an immer mehr und mehr Stellen den eigentümlichen Übergang und das Verschmelzen des rein philosophischen mit dem schon nicht mehr philosophischen Denken ersehen würde.

Die Bemerkung, welche bei einer solchen Wanderung durch die Grenzgebiete ein jeder aufmerksame Beobachter zuerst macht, betrifft den Unterschied der Methode. Die Wissenschaften haben bestimmte Methoden, der Philosophie mangeln solche. Jene, welche sich mit ihr beschäftigen, zeigen am besten, ob sie zu ihr berufen sind oder nicht, wenn sie einmal diesen Mangel bemerkt haben und zu ihm Stellung nehmen müssen. In dem Augenblicke, in welchem sie ihm abzuhelfen trachten und in Angst geraten, weil sie ohne Methoden sich zu verirren fürchten, haben sie sich schon verirrt; denn sie zeigen, daß sie das Wesen der Philosophie, welches eben Methodenlosigkeit ist, nicht verstehen. Auch die Logik gehört zu jenen Dingen, deren der Philosoph nicht nur nicht bedarf, sondern die es, sobald er philosophiert, für ihn nicht gibt, weil er über der Logik steht.

Die schroffe Form, in welcher diese Behauptung dem Unkundigen entgegentritt, damit er sich Mühe gebe, ihr nachzudenken, muß er hinnehmen; denn es gilt eine der wichtigsten Einsichten in das Wesen der Philosophie, auf Grund welcher man endlich einmal dazu kommen kann, zu wissen, was dieses wandelbarste aller Wesen seinem unwandelbaren Kerne nach ist. Wohl aber tut es not, das Gesagte noch so weit zu erläutern, daß jedes Mißverstehen als ausgeschlossen gelten darf.

Aristoteles behauptete, um die Allgemeingiltigkeit seiner logischen Regeln und insbesondere seines Satzes vom Widerspruche zu erweisen, noch kein Mensch habe dem Satze vom Widerspruche zuwiderdenken können, auch nicht Heraklit, der doch gleichwohl behauptet, der Widerstreit falle zusammen in Eins. Er wies darauf hin, daß der Widerstreit bei Heraklit (die sogenannte Realrepugnanz) kein Widerspruch sei im Sinne seiner Logik, die von Begriffen und nicht von

Dingen spreche. Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß Aristoteles mit dieser Bemerkung vom Standpunkte seiner Logik aus Recht hatte, aber auch kein Zweifel darüber, daß Heraklit zwar dachte, aber gewiß nicht nach der Logik des Aristoteles, die damals noch nicht geschrieben war, und auch nach keiner anderen, die schon geschrieben hätte sein können oder je geschrieben werden wird.

Der Verfasser einer an unseren Gymnasien vorgeschriebenen Schulgrammatik kann zwar jederzeit mit Recht behaupten, daß auch Platon nicht seiner Grammatik entgegen Sätze konstruieren konnte, und doch hat Platon ohne Grammatik konstruiert. In dem Falle dieses Beispieles stellt sich die Sache, von welcher wir reden, unendlich einfach dar; denn jeder sieht, daß die Sprache früher da ist als die Grammatik und daß der Meister nicht Regeln empfängt, sondern gibt; auch bemerkt man leicht, daß ein Platon nicht richtige, sondern schöne Sätze bauen und nicht bloß schwätzen, sondern ganz bestimmte Dinge *sagen* wollte. Die Sprache sollte ihm, indem er *schöne* Sätze bildete, dazu dienen, in der Schönheit des Ausdruckes der Tiefe des Gedankens gleich zu kommen und also diesen Gedanken nicht nur einfach auszudrücken, sondern durch die Übereinstimmung zwischen Ausdruck und Gedanken noch ein Letztes, Unaussprechliches auszusprechen. So hatte er also schon nach diesem rohen Überschlage drei Ausdrucksmittel, nämlich die Sprache, die Schönheit der Sprache und die Art der Übereinstimmung dieser Schönheit mit dem Gedanken. Das erste Ausdrucksmittel war ihm mit jedem Menschen hellenischer Zunge gemein, das zweite nur mehr mit jedem Rhetor, das dritte war sein persönlichstes Eigentum.

Aber die Einfachheit des eben erläuterten Falles entschwindet leicht, wenn man Methodologie und Logik in Hinblick auf den Philosophen von dem nämlichen Gesichtspunkte aus betrachten soll. Der Korrektheit und des Wohllautes der Sprache wird man sich im Leben selten als eines Systemes bewußt, als das sie uns doch in Grammatik und Prosodik vor Augen treten können. Die persönlichste Erfahrung zeigt jedem, wie wenig er dieses Systemes bedarf und wie sehr es ihn, wo er zu ihm flüchtet, im Stiche läßt. Aber Methodologie nnd Logik scheinen ihm mehr zu sein. Sie sind Wissenschaften, von denen der Laie sich unmäßige Vorstellungen macht — Vorstellungen, auf Grund welcher er geneigt ist, in logischer Schulung das Heil der Welt zu sehen. Und ein Laie ist in diesem Falle nicht nur jeder Mann aus dem Volke, sondern auch der berufsmäßige

Vertreter jeder Wissenschaft, der Logik selber inklusive. Niemand wird das Interesse für die Logik abschwächen wollen, aber keiner wird, glaube ich, behaupten können, daß durch Kenntnis von ihr der Menschheit schon ein einziger Denkfehler, seit Logik besteht, erspart worden sei. Wer das sagen wollte, könnte auch behaupten, die Grammatik habe uns je vor falschen Konstruktionen gerettet. Wenn dem so wäre, dann wüßte ich nicht, weshalb die Germanisten den schlechtesten Stil schreiben, obwohl sie doch die Sprache durch und durch studiert haben. Man kann es kurz zusammenfassen: Wohl muß jeder logisch denken; aber er versagt in dem Augenblicke, in welchem er sich zu besinnen hat, ob er nicht unlogisch denke.

Auf den Philosophen angewandt, wird man also sagen müssen, daß Methodologie und Logik für ihn zwar Ausdrucksmittel sind, deren er nie und nirgends entraten kann, daß aber eben diese Ausdrucksmittel bloß das Materiale für ihn sind, durch dessen passende Behandlung er das sagt, was er unabhängig von diesen Mitteln gefunden hat. Jeder, der gehen will, bedarf der Füße; aber der bloße Besitz der Füße verhilft eben so wenig dem kleinen Kinde oder dem Gelähmten zum Gehen wie der Besitz der vollendetsten Logik und Methodologie den normalen Kopf zum Philosophen macht. Und selbst wenn das kleine Kind den richtigen Gebrauch seiner Füße gelernt und wenn der normal begabte Mensch das logisch richtige Denken sich angeeignet hat, so wissen sie doch beide, wo immer sie in fremde Umgebung kommen, nicht den rechten Weg zu finden. Das Wegfinden — das ist noch eine der letzten Kenntnisse des Philosophen. Aber diese wollen wir später besprechen.

Für jetzt genügt schon, daß nach allem Gesagten es verständlich sein dürfte, wenn ich den Gegensatz zwischen Philosophie und Wissenschaft dahin ausspreche, daß die Philosophie etwas **ausdrücken** will, die Wissenschaft aber nicht. Nach Einigen will die Wissenschaft bloß beschreiben, nach Anderen auch erklären, sie will suchen und finden; aber sie geht stets nach Außen zu den Objekten, sie will begreifen und verstehen. Anders aber die Philosophie. Sie kommt von Innen, sie spricht nur zum Einzelnen und wendet sich an jeden besonders, sie will begriffen und verstanden werden. Diese ihre Sehnsucht ist so groß, daß sie jedes Mittel wählt, um sie zu befriedigen. Das sprödeste selbst verachtet sie nicht und das, was ihr als glücklicher Gegensatz zu ihrer Einsamkeit schmerzlich entgegentritt, das absolut für alle und jeden Verständliche, die Wissenschaft,

das wählt sie sich in der äußersten Verzweiflung mit ihrer letzten Hoffnung. Und wo es eine solche Wissenschaft noch nicht gibt, dort schafft die Philosophie diese Möglichkeit des Verstehens für Alle, und die Wissenschaft selbst wird für sie zum Ausdrucksmittel.

Hierin liegt auch der Unterschied zwischen der Philosophie und den übrigen Ausdrucksbestrebungen der Menschheit, im Besonderen aber der Kunst. Für den Maler ist die Farbe Ausdrucksmittel, die Form, das Ereignis, welches er darstellt. Aber keines dieser Mittel ist als solches jedem verständlich oder gar nach einem System jedem mitteilbar. Dasselbe gilt vom Dichter, der sich des Wortes, der Prosodik, der Rhythmik, der Schilderung als vornehmlicher Kunstmittel bedient, der aber wieder bei jedem dieser Mittel seinem Zuhörer sich ausgeliefert sieht. Dieser kann den Stimmungswert des Wortes, auf den gerade alles ankommt, nicht kennen und der Poet vermag ihm denselben nicht aufzuzwingen. Wir könnten das nämliche an den anderen Künsten erweisen. Die Wissenschaft, als Ausdrucksmittel betrachtet, leidet nicht an diesem Übelstande. Jeder Mensch kann nach zuverlässigen Methoden zur Anerkennung ihrer Ergebnisse gebracht werden. Hier muß er verstehen, was ihm gesagt wird. Das Ausdrucksmittel hat nicht, wie sonst, bloß Wert in Hinblick auf das Kunstwerk, sondern es hat auch selbständigen Wert, und die Wissenschaft, in deren Schöpfung oder Umgestaltung ein Philosoph eines seiner einsamen Erlebnisse hineingelegt hat, kann sich um so mehr einbilden, ein selbständiges Leben weiter zu führen, je mehr sie die Andeutungen zum Systeme auszubauen und auf Prinzipien zurückzuführen vermochte, d. h. je weniger sie den Philosophen verstanden hat.

Die Abgrenzung der Philosophie gegen Kunst und Religion mag noch immerhin unbestimmt genug sein: ihre Grenzen gegen die Wissenschaft sind jetzt scharf gezogen. Wissenschaft und Philosophie berühren sich nicht nur nicht, sondern sie widerstreiten einander sogar, soferne sie jede für sich, die Philosophie die ihr ursprünglich und wegen ihrer Begründung in dem Individuellen rechtmäßig zukommende, die Wissenschaft die ihr durch den methodischen Ausbau verliehene Sonderexistenz geltend machen. Wir haben zwar heute eine Anzahl von Gebieten, welche bald als Wissenschaft, bald als Philosophie angesprochen werden, aber diese Disziplinen sind mehr als irgend welche anderen durchaus unphilosophisch und eben deshalb durchwegs Ausdrucksmittel für den Philosophen. Hierher ist

insbesondere die Erkenntnistheorie und die Psychologie zu rechnen, während die Metaphysik und die Prinzipienlehre jeder Wissenschaft nach wie vor die eigentlichen Domänen philosophischer Bemühungen bleiben, sobald in ihnen etwas gesagt werden soll. Der Kampf um die Wahrheit in den philosophischen Systemen ist ein Kampf darum, mit möglichst gemeinverständlichen, möglichst erweisbaren Sätzen letzte Erlebnisse auszusprechen. Und nur das ist Philosophie, so daß man also sagen kann:

Philosophie ist der Ausdruck eines Innenlebens in Sätzen, welche wahr, d. h. erweisbar und deshalb gemeinverständlich sein sollen. Hiermit ist aber auch gesagt, weshalb Philosophie Wissenschaft aus sich heraus zeitigt. Sie kann dies nicht nur tun, sondern sie muß es sogar, aber nicht aus äußerem Zwang, sondern aus innerem Drang. Aristoteles, der seine Metaphysik mit der Behauptung einleitete, daß alle nach Wissen — und das hieß bei ihm, nach Wissenschaft — streben, hatte nicht Recht. Die Philosophen streben nicht nach dem Wissen, sondern sie schaffen es — um verstanden zu werden.

4. Platons Meinung.

Die Philosophen, von welchen hier die Rede sein wird, gehören insgesamt ihrer Sprache und zumeist auch ihrer Abstammung, jedenfalls aber ihrem Lebenswege nach, einem einzigen Volke, dem der Hellenen, an. Einer von ihnen, Platon, hat aus rein hellenischem Geiste heraus das Wesentliche an dem Philosophen deutlich formuliert und mit seinem Systeme in ebenso innigen wie tiefen Zusammenhang gebracht. Nur hat er seine Einsichten allgemeiner ausgesprochen, indem er nicht den Philosophen, sondern das Philosophische an jedem einzelnen Menschen kennzeichnete. So wurde für ihn das Problem ins Psychologische verlegt und mußte, nachdem es so einmal erkannt war, seine Lösung finden. Was wir meinen, ist Platons Lehre von der „richtigen Meinung“, der er die „Wissenschaft“ gegenüberstellt. Es wird nicht überflüssig sein, auf ihn gehört zu haben, da der Philosoph am besten über den Philosophen Aufschluß geben kann und da auch alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß der hellenische Denker die Eigenart des Philosophischen, das sein Volk so vornehmlich charakterisiert, besser und leichter durchschauen konnte als wir.



Dem Platon aber drängte sich ein Problem auf, ganz analog jenem, welches soeben beantwortet wurde. Wir hatten gefragt, wie aus Philosophie Wissenschaft entstehen könne. In dieser Frage war vorausgesetzt, daß Philosophie schon vorhanden sei und daß die Wissenschaft nur aus ihr hervorgehe. Hätten wir allgemeiner fragen wollen, so wäre diese Voraussetzung die erste Antwort gewesen: Wissenschaft wird aus Philosophie. Eine solche Antwort hätte der Frage entsprochen: Wie kommt Wissenschaft zu Stande? Setzt man diese Frage in das ihr entsprechende erkenntnistheoretische Problem um, so lautet dasselbe: Wie kommt Wissen zu Stande? In der eristischen Art hellenischer Darstellung und unter dem Einflusse sophistischer Formulierungen des wohl auf Heraklit zurückgehenden[1] Gedankens brachte Platon dieses Pnoblem auf die gewiß nicht einwandfreiste aber prägnanteste Form, indem er das Dilemma aussprach: Der Mensch kann weder suchen, was er weiß, noch, was er nicht weiß; denn, was er weiß, wird er nicht suchen — er weiß es ja — und, was er nicht weiß, kann er nicht suchen — denn dann weiß er ja nicht einmal, was er suchen soll.[2] Wie also ist Wissen überhaupt erreichbar? Allem Anscheine nach muß man es entweder schon besitzen, oder man wird es nie finden. Man macht nur Scheineinwendungen, wenn man sich gegen die Form kehrt, in welche Platon das Problem dem Sophisten Menon gegenüber kleidete. Jeder sieht, daß ein Unterschied besteht zwischen Nichtwissen und Wissen, daß man nicht weiß. Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, um zu bemerken, wie das Nichtwissen in jenem zweiten Sinne darin besteht, daß man einen allgemeinen Einblick schon besitzt, daß aber die spezielle Erfüllung, die Bereicherung des Allgemeinen durch konkrete Züge, noch fehlt. Das Problem liegt aber eben in diesem Streben nach dem Besonderen auf Grund des Allgemeinen, nach der Bereicherung des Vorgestellten oder des Gedachten durch das Erlebnis. Wie weiß man, auf welchem Wege man sie erreichen kann, und wo man zu suchen hat, um zu finden?

Hier kommen wir zu derjenigen Kenntnis des Philosophen, welche die rätselhafteste ist: zu seinem Vermögen, Wege zu finden, sich nicht zu verirren, auch nicht in den Gegenden, die noch kein Mensch

---

[1] Vgl. Heraklit fr. 18 DFV p. 69.
[2] Menon XIV 80, E.

betreten hat vor ihm. Die Wissenschaft hat ganz bestimmte Methoden, nach welchen sie die Richtigkeit ihrer Sätze zu erweisen strebt und nach denen sie Lücken in ihrem System aufzufinden und an der Hand der Tatsachen auszufüllen vermag. Und doch wurde keine einzige ihrer großen Einsichten durch diese Methoden gefunden, sondern durch Bemerkungen, welche in dem Kopfe des Begnadeten plötzlich ein ganz neues System der betreffenden Disziplin auslösten und zeitigten, bevor noch eine einzige der wissenschaftlichen Methoden zum Beweise herangezogen war. Den Beweis vermochte man dann mit ihnen zu führen: die Entdeckung aber fand statt unabhängig von ihnen. Es handelt sich eben hier um das Individuelle des Philosophen, der den Pfad zu finden weiß. Ich denke, daß man dies einsieht, wenn man sich die Frage vorlegt, ob die Menschheit auf irgend welche Erfolge fernerhin hoffen dürfte, wenn es in ihrer Macht stünde, auf künftige Kepler, Galilei, Mayer usw. zu verzichten und an ihrerstatt mittelmäßige Köpfe die wissenschaftlichen Methoden der Forschung bis an das Ende der Zeiten abkombinieren zu lassen.

Dies Pfadfinden in der Philosophie zu Gunsten der Wissenschaften hat aber im Seelenleben des Einzelnen die Bedeutung, welche in dem Problem des Platon enthalten ist. Und von dem Pfadfinden hat Platon wieder ganz ausdrücklich gesprochen. Wenn einer, meinte er, den Weg, den er Andere zu führen hat, weiß, wird er richtig führen; aber nicht minder richtig, wenn er den Weg nie gegangen ist, ihn nicht kennt, jedoch richtig vermutet.[1] So wird er, solange er eine richtige Meinung hat, dem, der die Wissenschaft besitzt, in nichts nachstehen. Und doch ist die Wissenschaft um so viel höher geachtet als die richtige Meinung. Das kommt davon, daß man, wie sich Platon im Bilde ausdrückt, nicht über die Werke des Daidalos nachzudenken pflegt. Denn diese laufen davon und entfliehen, wenn sie nicht gefesselt sind; sind sie aber gefesselt, dann bleiben sie. Wenn eines von ihnen nun frei gemacht ist, so kann leicht ein jeder es einfangen, da es planlos umherirrt und jedem gehört, dem es aufstößt. Hierin liegt wenig Ehre. Es aber selber zu erwerben, ist viel wert; denn überaus schön sind solche Werke. Ihnen gleicht die richtige Meinung. Eine Zeit lang bleibt sie bei dem, der sie besitzt; lange Zeit aber will sie nicht aushalten. Sie entweicht der Seele des Menschen und es ist dann nichts Besonderes, wenn es dem

[1] Menon XXXVIII, 97 A, B.

Einen oder dem Anderen, der auf sie gestoßen ist, gelingt, sie zu binden mit der Fessel der Schlußfolgerung. Wenn sie so gefesselt werden, verwandeln sich die richtigen Meinungen zuerst in Wissenschaften, dann werden sie beständig. Und diese Beständigkeit ist der Grund dafür, daß die Wissenschaft höher geschätzt wird als die richtige Meinung. Sie unterscheidet sich aber von ihr durch die Fessel.[1]

Was der Philosoph hier zu sagen hatte, sagte er in Bildern. Man erkennt, was ihnen in unserer Sprache gleichkommt. Die Kunstwerke des Daidalos sind Geschenke, welche die Gottheit dem in die Seele legt, den sie begnadet. Die Fessel aber ist die Schlußfolgerung, der Beweis oder der Lehrvortrag. Die richtige Meinung, welche dem Streben entsprungen ist, den Weg zu finden, hat zum Wissen geführt. Platon hat in seiner Sprache deutlich gesagt, wie aus dem richtigen Meinen Wissen, wie aus der Philosophie Wissenschaft wird: durch die Fessel.

5. Die Einheit der Systeme.

Wir fragten: Wie vermochten die Philosophen ohne die Methoden der Wissenschaft und ohne deren Prinzipien die innere Einheit ihres Systemes zu finden? Platon könnte mit seinen Bildern leicht antworten. Er würde etwa sagen: Sie fanden eine solche Einheit nicht, sondern sie besaßen dieselbe; denn sie lebten ohne Fessel. Aber das Bild genügt uns nicht. Wir müssen, um konkreter zu werden, die erkenntnistheoretische Formulierung des Problems, wie sie im Anschluß an Platon zu geben war, verlassen und zu den tatsächlichen Erscheinungen übergehen, welche in der Geschichte der Philosophie zu Tage getreten sind, aber doch nicht jene Beachtung gefunden haben, die sie verdient hätten. Denn rein äußerlich läßt sich beobachten, daß die Systeme der einzelnen Denker, je weiter wir zurückgreifen, desto mehr einer einzigen großen Einheit zustreben, einer Einheit, welche nicht auf den Besitz besonderer Methoden, sondern auf die Ursprünglichkeit des Denkens und den Mangel an Ansätzen zur Wissenschaft in unserem Sinne zurückzuführen ist. Philosophie berührt sich in ihren Anfängen nicht bloß, wie später, mit Kunst, Poesie und Religion, sondern sie fällt mit ihnen geradezu zusammen. Die Erscheinung ist zunächst historisch interessant,

---

[1] ibid XXXIX, bis 98 A incl.

sie ist aber auch ein Problem, welches psychologisch erfaßt werden soll, und wir wollen versuchen, ihr gerecht zu werden, soweit dies in einer allgemeinen Erörterung möglich ist. Da jedoch keine genaue Sachkenntnis über die Anfänge der Philosophie vorausgesetzt werden darf, soll zunächst die Erscheinung selbst, von der die Rede ist, nachgewiesen werden.

Man wird ihrer gewahr, wenn man nicht, wie dies vielfach üblich ist, zuerst die milesische Schule der Naturphilosophie ins Auge faßt, sondern jene Männer, welche auch noch an den Anfängen stehen, aber schon äußerlich noch altertümlichere Gepflogenheiten zur Schau tragen, als die Milesier. Wenn man beachtet, wie die Kunstsprache der Philosophen immer abstrakter wird und immer mehr der nüchternen Prosa des Lehrvortrages zustrebt, so erkennt man, daß in den Hexametern des Parmenides eine altertümliche Vortragsform philosophischer Gedanken noch einmal zum Durchbruch kam und daß die Prosa der milesischen Philosophen wie die Prosa als literarische Form überhaupt eine recht junge Errungenschaft jener Zeiten gewesen sein muß. Später haben dann selbst Leute wie Lukrez noch auf die poetische Form des Lehrgedichtes zurückgegriffen; was aber auch sie demselben nicht mehr zu geben vermochten, war der poetische Inhalt, den es bei Parmenides und Empedokles zum Teile noch hatte. Durch diese Form gerade hängen die Philosophen, welche wir nannten, schon rein äußerlich nicht nur mit den Dichtungen des Homer, sondern auch mit denen des Hesiod zusammen. Und diese sind mythologisch-kosmologischen Inhaltes. Sie beziehen sich auf die Götter, auf die Religion. Und wieder in einer anderen Richtung zeigt sich das nämliche Phänomen. Die streng wissenschaftlichen Studien des Archytas über die Abhängigkeit der Tonhöhe von der Geschwindigkeit, mit welcher die Rute, die den Ton erzeugt, durch die Luft geschwungen wird, entsprangen dem Interesse der Pythagoräer für das kosmologische Problem der Sphärenharmonie, und die Kosmologie, in welcher dieser Gedanke ein Glied war, geht über Pythagoras zurück auf dessen Lehrer Pherekydes von Syros, der alle seine Gedanken in das Gewand der Theologie kleidete. Man sieht hier deutlich, auch äußerlich, das Zurückstreben der Philosophie zu einer Einheit, welche nicht nur, wie oben, die Poesie, sondern hier auch die Theologie umfaßt. Und dieselben Pythagoräer lassen uns noch einen dritten Einblick tun. Der Meister, auf welchen sie sich

berufen, ihr Pythagoras, schrieb überhaupt nicht: er lehrte bloß mündlich. Es war verboten, die Lehre anders als aus dem getreuen, wohlgeschulten Gedächtnis wiederzugeben, und erst als die Schule der Pythagoräer ihre alte Einheit verloren hatte, schrieb man, was sich noch in der Überlieferung erhalten hatte, auf. Diese Form, zu lehren, war noch älter als die durch schriftliche Aufzeichnungen. In ihr haben wir einen Typus vor uns, dessen Alter weit hinaufreicht, so weit und vielleicht noch weiter als das Sehertum, welches für Pythagoras und seine Lehrart ebenfalls charakteristisch ist. In diesen Formen aber tritt die ursprüngliche Einheit der Philosophie mit der Religion noch deutlicher zu Tage. Nur ist das Bild hierbei um einen ferneren Zug bereichert worden. Die Philosophie des Pythagoras war, wie das Sehertum überhaupt, auch ausgesprochene Mystik und Mantik.

Die Züge, auf welche hingewiesen werden mußte, waren der Hauptsache nach äußerlicher Natur, jedoch von solcher Art, daß sie unmittelbar auf das, was sie hervorgebracht haben muß, schließen ließen. Das Eingehen auf innere Zusammenhänge und die Entwicklung der Lehren ist hier nicht am Platze. Aber mit der höchsten Deutlichkeit, welche in solchen Dingen überhaupt erreicht werden kann, vermag man die Erscheinung, von welcher die Rede ist, zu erkennen, wenn man das engere, durch mangelhafte Überlieferung beeinträchtigte Gebiet der hellenischen Philosophie-Geschichte für einen Augenblick verläßt und den Blick auf jene Völker richtet, für die uns noch ältere Stufen der Kulturentfaltung bezeugt sind. Der Philosoph tritt hiebei nicht in fremde Grenzen ein, sondern er ist verpflichtet, wenn er dem Phänomene der Entstehung hellenischer Philosophie nachgeht, auch auf dem Boden nichthellenistischer Forschung Umschau zu halten und von den Tatsachen, welche die Wissenschaft hier zu Tage gefördert hat, Kenntnis zu nehmen.

Gerade jene Forscher aber, welche sich mit dem allen Anscheine nach ältesten Kulturvolke befaßt haben, mit dem Volke, dem die spärlichen Überreste babylonisch-assyrischer Denkmäler entstammen, haben das, wovon hier in Hinblick auf die Hellenen die Rede ist, mit aller Deutlichkeit erkannt und zum Grundprinzipe ihrer Untersuchungen erhoben. Die Einsicht, daß nicht nur die sogenannte babylonische Mythologie, sondern auch die babylonische Wissenschaft und sogar das babylonische Staats- und Rechtsleben auf dem Astralglauben, welcher für jene Epoche charakteristisch ist,

einzig und ausschließlich beruhe, wurde von Stuck und Winkler begründet und es haben ihr, so sonderbar sie dem Unkundigen zu sein scheint, die maßgebendsten Assyriologen sich angeschlossen. Man hat auf diese Art erkannt, daß nach den Begriffen des Orients Philosophie, Wissenschaft in dem uns minder geläufigen Sinne des Wortes, Sternkunde, Religion und Staatswesen nicht nur zu einer einzigen Einheit zusammenfielen, sondern daß sie auch überall dort, wo sich eine Wissenschaft in unserem abendländischen Sinne nicht geltend machen konnte, bis auf den heutigen Tag diesen einheitlichen Charakter bewahrt haben. Nach diesen orientalischen Begriffen, welche ihrem Wesen nach eben tatsächlich auf den babylonischen Kulturkreis zurückgehen, gibt es nicht verschiedene Zweige des Wissens und Glaubens, sondern nur ein einziges System, das astrale, in welchem alles beschlossen ist. Dieses System wird in verschiedenen Versionen weitergegeben, es wird auf jedes Ereignis angewandt, und jede menschliche Handlung, die Einteilung eines Staates, die chronologische Aufzeichnung seiner Geschichte, die Ausgestaltung dieser Geschichte mit legendär-symbolischen Zügen wird nach diesem Systeme vorgenommen. Eine eigene Klasse von Wissenden und Kundigen, die Priester und die Propheten, wacht über diese Kenntnisse und die mit ihnen zusammenhängenden Geheimnisse. Sie sorgt für die Vollständigkeit der Anwendung der Lehre, sie zerfällt in Schulen mit lokalen Interessen, sie widerstreitet sich mitunter, aber sie greift immer auf das nämliche, alte Erbgut zurück.

Das Vorliegen dieser Einheit gehört zu den gesichertsten Ergebnissen der Assyriologie. Nicht die Kargheit der Quellen hat ein Verschwimmen des Überlieferten in eine nebelhafte Einheitlichkeit herbeigeführt, sondern die große Deutlichkeit und Entschiedenheit des Überlieferten hat es mit sich gebracht, daß die Assyriologie einer historisch so merkwürdigen, auf den ersten Blick so unwahrscheinlichen Sachlage gerecht werden und der unleugbaren Wahrheit die Ehre geben mußte. Der Hauptsatz der Lehre aber, welche die Babylonier allem ihrem Tun und Lassen zu Grunde legten, ist folgender: Alles irdische Sein und Geschehen ist in dem himmlischen Sein und Geschehen vorgebildet. Dies ist der Grundgedanke der astralen Mythologie, Religion, Philosophie und Staatseinrichtung der Babylonier, den man erst in der engeren und vielleicht etwas später giltigen

Fassung, daß alles irdische Geschehen von dem himmlischen (kausal) abhänge, auch als Astrologie bezeichnen kann. Es ist hier nicht der Ort, Lobendes oder Tadelndes über dieses System zu sagen, weil es als historisches Phänomen zunächst der Kritik entrückt ist, da es zuerst verstanden sein müßte, bevor man darüber urteilen könnte. Wohl aber wird man erkennen, daß in ihm jene Einheit, welche wir für die in prähistorisches Dunkel gehüllten Anfänge der hellenischen Philosophie als ein wahrscheinliches Stadium vermuten, bei einem anderen Kulturvolke tatsächlich bezeugt ist.

Der Schluß von den Anfängen eines Kulturvolkes auf die eines anderen, welchen wir hier im Falle der Hellenen und Assyrer tatsächlich vollzogen haben, will, so sehr er sich bewußt ist, ein bloßes Wahrscheinlichkeitsargument zu sein, doch deshalb diesmal höher bewertet werden, weil er, wie kurz zuvor bewiesen wurde, seinem Ergebnisse nach mit der Folgerung auf das Genaueste übereinstimmt, die schon aus einigen noch rein äußerlichen, jedoch charakteristischen Zügen der philosophischen Darstellungs- und Lehrweise in Hellas sich ergab. Dagegen aber ist ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß dieser Schluß eine Abhängigkeit des hellenischen von dem babylonischen Kulturkreise nicht angenommen hat und so gezogen wurde, daß die Frage nach dieser Abhängigkeit nicht mit in Betracht kam.

6. Das Beharrungsvermögen alter Lehren.

Das von Babylon ausgehende System der Astrallehre drängt uns seiner Geschichte nach einige Bemerkungen auf, welche auch für den Zweck der Erforschung der hellenischen Philosophie bedeutsam werden können, wenn man sie recht erwägt. Es wird später zu zeigen sein, daß diese Bedeutung ebenfalls noch nicht auf der Annahme einer babylonischen Beeinflussung der hellenischen Philosophie beruht und es soll hier bloß eine interessante Erscheinung nicht übergangen werden.

Die babylonische Astrallehre und die Astrologie, welche sich aus ihr entwickelt und nach der landläufigen Ansicht als ein wahrer Fluch Gottes und als eine der größten Verirrungen menschlichen Verstandes über die ganze Erde ausgebreitet hat, besitzt eine Geschichte, in welcher selbst der parteiischeste Richter neben jeden Grund zur Schmähung einen Ruhmestitel setzen müßte. Ich werfe einen Blick auf die Uhr an der Wand. Jedes Zeichen ihres Ziffern-

blattes und die Einteilung der Zeit auf ihr verdanken wir Babylon. Die Einteilung des Tages in 12 Stunden, der Stunde in 60 Minuten, der Minute in 60 Sekunden bezieht sich auf die Zwölfzahl der Monate im Jahre und auf die 360 Tage des alten babylonischen Sonnenjahres. Der kleine Zeitabschnitt Stunde mit seinen 3600 Teilen ist in Analogie gesetzt zu dem großen Zeitabschnitte Jahr mit seinen 360 Tagen. Die zwölf Stunden entsprechen den zwölf Tierkreisbildern, welche die Sonne auf der Ekliptik in den zwölf Monaten durchwandert. Ja sogar die Ziffern der Uhr, welche wir römisch nennen, sind babylonische Zahlenzeichen, weil das römische Zahlensystem auf das babylonische zurückgeht. So ist eine der Errungenschaften der babylonischen Astrallehre heute mehr denn je Grundlage der Kultur der Menschheit. Man wird, dies erwägend, zögern, über die Astrologie abzuurteilen, bevor man über sie rechtmäßig zu Gericht gesessen ist. Auch heute noch richtet sich unser öffentliches und bürgerliches Leben nach der vorbildlichen Einrichtung des Himmels, welche die Babylonier erschaut haben. Das System ist in vollständiger Überlieferung unverändert auf uns gekommen. Nach den 360 Teilen des babylonischen Tierkreises sind unsere technischen Instrumente verfertigt und unsere Geometer haben ihren trigonometrischen Tabellen die nämliche Einteilung zugrunde gelegt.

Das Phänomen, welches in dieser Tatsache zutage tritt, ist äußerst merkwürdig. Wir sehen, daß ohne besondere schriftliche Fixierung, ohne schulgerechte Tradition, ohne Beweis und ohne Zwang eine der Hauptlehren der Babylonier noch heute bei uns so lebendig ist, daß kein Babylonier an unserem Ziffernblatte etwas zu bemerken vermöchte, was einen Fortschritt gegen die Einteilung des Ziffernblattes seiner Sonnenuhr bedeuten könnte. Die Astrallehre hat in diesem Punkte ein Verharrungsvermögen gezeigt, welches ohnegleichen dasteht. Nur noch die Logik des Aristoteles hat eine allerdings viel kürzere Zeit hindurch sich einer ähnlichen Unveränderlichkeit erfreut, so daß noch Kant sagen konnte, man habe zu ihr nichts hinzuzutun, aber auch nichts von ihr wegzunehmen gehabt. Heute ist das schon nicht mehr wahr. Aber die Astrallehre der Babylonier besteht auch heute noch zu Recht und niemand denkt daran, sie zu bekämpfen oder zu verbessern. Es läßt sich absolut kein Grund einsehen, weshalb man nicht statt der Zahl 360 die Zahl 365 unter Vermeidung unbequemer Bruchteile, aber in besserer Annäherung an das wirkliche Sonnenjahr, einführte, wenn nicht eben

auch wir anerkennen müßten, was die Astrologen von Babylon eingesehen haben, nämlich daß nicht 365, sondern nur 360, nicht ein natürliches (kosmisches), sondern ein nach kosmologischen Prinzipien ausgebautes, menschliches Zahlensystem der Zeitrechnung zugrunde zu legen ist.

Ein nicht minder merkwürdiges und noch wenig beachtetes Beispiel für die Beharrungskraft der babylonischen Astrallehre in allen ihren Teilen bietet die Betrachtung der europäischen Alphabete dar, wenn man das von ihnen völlig abweichende und allem Anscheine nach eine Sonderstellung einnehmende germanische Runenalphabet (den Futhark) ausnimmt. Diese Alphabete sind zwar erwiesener Maßen nicht unmittelbar von Babylon, sondern wie es scheint, von Ägypten her durch Vermittlung der Phöniker auf uns gekommen; aber in der Reihe der ägyptischen Hieroglyphen oder in der der Zeichen der demotischen Schrift läßt sich weder feste Abfolge, noch begrenzte Anzahl beobachten. Unsere Alphabete jedoch gehen insgesamt auf eine ursprüngliche Auswahl von 24 Zeichen zurück, von welcher sie, gemäß dem Bedürfnisse der jeweiligen Sprache, mehr oder weniger abweichen. Das hellenische Alphabet jedoch umfaßt in seiner endgültigen Form gerade 24 Buchstaben. Die Zahl 24 aber, das Zweifache der Anzahl der Tierkreiszeichen, verrät wieder deutlich den beharrlichen Einfluß babylonischer Astrallehre. Aber noch mehr! Es darf als erwiesen gelten, daß der Buchstabe A dem Tierkreiszeichen des Stieres entspricht und daß unsere Alphabete mit A beginnen, weil das Alphabet im Zeitalter des Stieres, als die Sonne im Stierkreiszeichen stand, erfunden wurde. Der Buchstabe A ist also das Datum einer Weltepoche, das Datum der Zeit 2600 v. Chr., als die Babylonier das Alphabet erfanden, d. h. bestehende Zeichen nach der Zahl 24 anordneten und eine feste Reihenfolge in ihnen schufen.

Die Beharrungskraft der Astrallehre hat sich auch noch auf anderen Gebieten gezeigt. Die spätere Astrologie hat getreu und unverändert wichtige Stücke babylonischer Weisheit aufbewahrt. Wer die Schriften mittelalterlicher Kabbalisten und Mystiker zur Hand nimmt und astrologische Werke zu durchblättern die Zeit findet, bemerkt in ihnen die Zuordnung der Planeten zu menschlichen Körperteilen, zu Farben und zu Abständen in der Tonleiter. Er bemerkt Gebilde wie das Pentagramma und das Heptagramma und sieht diese Figuren mit Planetenzeichen ausgeschmückt und auf den Tierkreis

bezogen. Das Unverstandene mutet ihn als wüste Erfindung einer kranken Phantasie an und wenn er jene Schriften den Ursprung dieser Zeichen bis in die ältesten Zeiten, ja bis auf die Ägypter, Druiden oder Babylonier zurückdatieren sieht, so schenkt er den Angaben so wirrer Köpfe keinen Glauben. Aber die Funde der Assyriologen haben gezeigt, daß diese so jungen und so unzuverlässigen Quellen alte und älteste Nachrichten und Lehren aufbewahrt haben, d. h. daß sie zuverlässiger waren, als sie schienen. Das Pentagramma und das Heptagramma hat man auf babylonischen Denkmälern des dritten Jahrtausends v. Chr. in seiner Bedeutung als Planetenschema wiedergefunden. Die Lehre hat fünf Jahrtausende überdauert und kann, wenn auch mit mancher Abänderung und Umdeutung, auch in den jungen und jüngsten einschlägigen Quellen wiedererkannt werden. Ja noch mehr: die Zuordnung unserer sieben Wochentage zu sieben Gottheiten bezieht sich direkt auf das babylonische Heptagramma der Planetengottheiten, deren Reihenfolge auch noch in dieser, durch so mannigfache Geschicke betroffenen Überlieferung der Hauptsache nach die nämliche geblieben ist. Die Beziehung der Tage zu Gottheiten ist verblaßt, die der Gottheiten zu den Sternen (Planeten) ist vergessen: aber die Lehre hat sich in den leblosen Namen für unsere Wochentage erhalten.

Aus dieser Beharrungskraft der astralen Lehre der Babylonier, welche sich in dem gesamten Gebäude der orientalischen Denkweise und Lebensauffassung ganz ebenso nachweisen ließ, haben die Assyriologen vor allem einen wichtigen Schluß gezogen. Sie haben erkannt, daß für die richtige Beurteilung orientalischen Denkens und orientalischer Lehre die chronologische Schichtung der Quellen beträchtlich nebensächlicher ist als sonst. Sie haben erkannt, daß die jüngeren Quellen, wenn sie ausführlicher sind, oft den verstümmelten und verkürzten älteren und ältesten nicht nachstehen, sondern daß sie in den Augen des Kundigen oft den höheren Wert besitzen. Ja selbst dann, wenn diese Quellen einem anderen Volke angehören, darf man erwarten, daß sie die alte Lehre nicht allzu sehr getrübt haben, und dem erfahrenen Fachmann steht mehr als eine Methode zur Verfügung und mehr als ein Ausblick eröffnet sich ihm, wenn er aus diesem Umgebildeten auf das Ursprüngliche zu schließen hat. So darf die Assyriologie die Kabbala ebensowenig mißachten, wie die von Babylon her so eminent beeinflußten talmudischen Schriften. „Das geistige Band zwischen der babylonischen Astralmythologie

und der Gedankenwelt der jüdischen Agade wird noch schärfer in die Augen springen, sobald alle keilschriftlichen Ominatexte in guten Übersetzungen vorliegen werden und die Assyriologie selbst den Nachweis erbringen wird, welchen Einfluß die astrologischen Vorstellungen des alten Orients auf das praktische Leben ausgeübt haben. Wir hegen sogar die Überzeugung, daß die jüdische Agade für die Herstellung des orientalischen Lehrgebäudes nicht unwesentliches Rekonstruktionsmaterial in sich birgt, das die Lücke auszufüllen geeignet ist, welche Tontafeln und Inschriften der Forschung offen lassen".[1]

Das Übergreifen auf diese, dem gegenwärtigen Thema ferner liegenden Gebiete hatte den Zweck, die wichtigste Eigenart orientalischer Lehre zu kennzeichnen. Die historische Schichtung der Quellen ist ihr gegenüber fast belanglos; die Lehre wird der Hauptsache nach unverändert in der Form ihrer ursprünglichen Einheitlichkeit weitergegeben. Der Hellenist kann für sein eigenes Fach aus dieser Einsicht lernen, auch wenn er prinzipiell überzeugt sein sollte, daß von babylonischem Einfluß auf die hellenische Philosophie nicht gesprochen werden darf. Auch in der Geschichte hellenischer Weisheit gibt es Fälle, in denen alte Lehren nicht schriftlich, sondern traditionell weitergegeben wurden, und Fälle, in denen junge und jüngste Quellen in die Lücken der alten einzutreten berufen sind. Vornehmlich muß man sich in dieser Hinsicht an die Schule des Pythagoras erinnern. Auch die pythagoräischen Lehren tragen nach dem Wenigen, was wir aus dem so mißachteten „Wuste" später Quellen entnehmen, den Stempel jener mystischen Einheit an sich, welcher ihnen das Ansehen einer gewissen Fähigkeit, ewig zu sein und also auch nicht von gestern zu stammen, verleiht. Auch in dieser Hinsicht soll ein Beispiel nicht übersehen werden, welches zum schlagenden Beweise von der Beharrungskraft auch pythagoräischer und nicht nur babylonischer Lehre dienen kann. Die Harmonie der Sphären, welche man so gerne dem Meister absprechen und der Schule zuweisen möchte, besitzt diese Art Ewigkeit. Sie ist nicht nur durch die Vermittlung der nach einer Theodizee dürstenden Theologie uns geläufig, sondern sie ist auch heute noch ein lebensfähiger Gedanke, zu welchem die modernste Wissenschaft von er-

[1] Ex oriente lux 1906. A. Wünsche, Salomos Thron und Hippodrom Abbilder des babylonischen Himmelsbildes. S. 1.

weiterer Basis aus zurückzukehren trachtet. Man lese in Hinblick auf das Gesagte in W. Ostwalds Annalen der Naturphilosophie, den Versuch von Viktor Goldschmidt[1] an die Stelle der Kant-Laplace'schen Theorie ein neues System der Kosmogonie zu setzen. Die Korrektheit oder Haltbarkeit von Goldschmidts Hypothesen soll und kann hier nicht besprochen werden; wohl aber ist deren Inhalt, soferne er symptomatische Bedeutung besitzt, von Interesse. Goldschmidt hat zuerst ein System der Harmonik zu ermitteln gesucht, sodann hat er die Reihen, welche er gefunden hatte, bei seinen krystallographischen Unternehmungen neuerlich verwerten zu können geglaubt, und er versichert, das System, welches seiner Behauptung nach allem gegliederten Geschehen zu Grunde liegt und das er durch harmonische Reihen ausdrückt, hier wiedergefunden zu haben. Jetzt hat er auch in dem Planetensystem harmonische Reihen erkannt und die Planeten nach großen Akkorden ihrer Entstehung, denen kleinere, aber streng analoge, bei der Entstehung der Trabanten entsprechen, eingeteilt. Der Gedanke einer harmonischen Ordnung im Kosmos ist in diesen Spekulationen nicht nur beibehalten, sondern er wird auch aus der Musik heraus entwickelt und auf einen Teil des physischen Geschehens, auf die Krystallbildung, ebenfalls angewandt. Die Kettenbruchentwicklungen, welche der Wirbelständigkeit der Blätter und Triebe bei den meisten Pflanzen entsprechen, werden vielleicht geeignet sein, sich in dieses System einzugliedern und Swedenborgs merkwürdige Forschungen zu dieser Materie werden vergessen sein, wenn man sich einmal der schönen Untersuchungen von E. Schimper und A. Braun über die Zahlenverhältnisse an Pflanzen[2] kaum mehr erinnern, aber vielleicht mit neuen Hoffnungen auf den alten Gedanken von der Harmonie im Weltall zurückgreifen wird.

Man verzeihe mir, daß ich so sonderbare Gedanken, auf welche die exakte Wissenschaft, so viel sie ihnen bisher auch schon zu verdanken hat, doch nur durch alle fünf Finger zu blicken wagt, hier erwähne. Aber ich halte dies für erlaubt, da ich ja nicht die Absicht habe, den effektiven Wert dieser Spekulationen zu prüfen, sondern da ich es nur für meine Pflicht ansehe, auf ihre Beharrungskraft hinzuweisen und dem Forscher auf dem Gebiete der hellenischen

---

[1] V (1) 1906. S. 51 ff. Über Harmonie im Weltraum, ein Beitrag zur Kosmogonie.

[2] Das durch den Kettenbruch ausgedrückte Maß der Blattstellung gibt das Verhältnis der Zahl der Umläufe zu der Zahl der spiralig den Stamm umlaufenden Blattansätze an.

Philosophie es recht deutlich zu machen, wie nicht nur von Babylon, sondern auch von Hellas bezeugte Gedanken in jungen Quellen und in entrückten Zeiten wieder zu neuem Leben erwachen und wie auch hier die übliche Bewertung der Quellen nach ihrer Entfernung von dem Ereignisse, für welches sie herangezogen werden, durchwegs irrig ist.

7. Mystik.

Wir haben auf die Frage nach der Einheit des ursprünglichen philosophischen Systemes der Alten im Allgemeinen und der Hellenen im Besonderen nicht mehr wie früher erkenntnistheoretisch oder psychologisch geantwortet, sondern zunächst historisch. Anders durfte nicht vorgegangen werden, da zuerst die behauptete und zu erklärende Tatsache, welche heute durchaus nicht als erfaßt gelten darf, festzustellen war. Eben hieraus ergibt sich aber auch, daß diejenige Antwort auf die Frage, welche mir einzig und allein sachlich schiene, nämlich die psychologische, nicht früher erfolgen kann, als bis alles, was uns an Denkmälern zum Phänomen der ursprünglichen Einheit der philosophischen Systeme vorliegt, so weit es uns möglich ist, gewürdigt und verstanden erscheint. Das heißt, daß die Antwort auf jene Frage das Buch selbst zu geben berufen sein wird, und nicht die Einleitung in dasselbe.

Trotzdem soll und kann auch schon in dieser Einleitung erörtert werden, welche historische Stellung jener Einheit zukommt und welche Folgerungen für die Erforschung und Darstellung der Anfänge philosophischen Denkens sich aus der Würdigung dieser Stellung ergeben.

Die Einheit, von welcher die Rede ist, reicht über das Gebiet der eigentlichen Philosophie, selbst wenn man diese in dem weiteren, kurz vorher auseinandergesetzten Sinne begreifen will, beträchtlich hinaus und umfaßt, wie betont, auch noch Religion, Kunst und sogar Gesetzgebung, soferne dieselbe in ältester Zeit durchwegs durchtränkt ist, von religiösen Überzeugungen die sie nur mitunter zur Lösung praktischer Fragen benutzt, nie aber aus den Bedürfnissen des Tages heraus ganz willkührlich erfindet. Wir haben für sie ein Wort, welches in unseren Zeiten ungerne auch nur gebraucht und jedem vorgeworfen wird, dessen Denken man für unklar hält oder nicht versteht. Dieses Wort heißt M y s t i k. Man muß aber beachten, daß nach antiken Begriffen der Mystik noch etwas Zweites, nicht minder

Sonderbares zur Seite stand. So wie sich nach unseren Begriffen Wissenschaft und Technik, Einsicht und Macht, zu einander verhalten, so sollte auch die Mantik in nichts Anderem beruhen als in der Betätigung und praktischen Verwertung jener Einsichten, welche der Weise in der Mystik gefunden hatte. Für uns hier besitzt die Mantik, eben dieser ihrer Natur willen, bloß insoferne Bedeutung, als wir aus dem, was wir von ihr noch erfahren können, auf dasjenige mystische System, dem sie entstammen mag, zurückzuschließen vermögen. Im übrigen aber ist uns das System der Einsichten, die Mystik, bei weitem interessanter als das ihm zugeordnete System der Handlungen, durch welches man die Einsichten zu verwerten hoffte.

Ein grundlegender Zug der Mystik, welcher jedem, der auch nur weniges von ihr gehört und erfaßt hat, geläufig ist, wird verdeutlichen, daß in ihr tatsächlich eine Einheit philosophischer Weltauffassung im Sinne jener Synthesis enthalten ist, aus welcher stets neue Wissenschaften und Kenntnisse hervorgehen müssen. Es fällt außerordentlich auf, daß die Mystiker, je mehr sie sich in die Abgründe ihrer Gedanken versenken, immer mehr miteinander übereinstimmen. Die merkwürdige Erscheinung, welche sich zwischen den Philosophen einzustellen pflegt, nämlich die absolute Unverträglichkeit und Parteilichkeit des einen gegen den anderen, hat schon wiederholt den Gegnern philosophischer Betrachtungen erwünschte Gelegenheit zum Spotte geboten. Aber vor der kleinen Anzahl der oft über Jahrtausende versträuten und durch Länder und Meere von einander getrennten Mystiker muß ein solcher Spott verstummen. Wo sie von einander abweichen, tun sie es um des Ausdruckes willen, den gerade ein jeder, wie es ihm am besten scheint, verwendet; denn jeder von ihnen wählt ein anderes Symbol je nach seinem Können und nach der Tiefe seiner Einsicht. Aber keiner von ihnen streitet wider die Ansicht des Anderen, sondern jeder sucht, sie zu verstehen. Und was sie schließlich sagen, stimmt in sich für sie überein und ist dem nächsten ihrer Art ein aufmunternder Zuruf, welcher durch Jahrhunderte nicht verhallt, wenn ihn auch nur wenige vernehmen. Nicht in der Kritik und in dem Gezänke über halb Gesagtes und halb Verstandenes schwelgen sie, sondern ein merkwürdiger consensus sapientium verbindet sie untereinander. Selbst die Wissenschaft mit ihren so absolut verläßlichen Methoden und mit ihrer Überzeugungskraft für jeden ist nicht mit

der gleichen Ewigkeit ihrer Grundanschauungen beglückt. Das Phaenomen, von dem wir reden, ist so merkwürdig und die Übereinstimmung der Anschauungen unter den Mystikern so beneidenswert, daß sogar die Philosophen nach dieser Erscheinung mit Staunen und Ehrfurcht geblickt und wo immer es ging, ein Stück von ihr für sich selbst in Anspruch genommen haben. Sie haben stets mit Vorliebe den einen oder den anderen Philosophen früherer Zeit sich auserwählt und bei ihm die Bestätigung ihrer eigenen Lehren gesucht, und sie haben dabei faßt immer gerade jene Punkte gefunden, in welchen sie und ihre Vorgänger sich mit den Mystikern in unmittelbarer oder mittelbarer Übereinstimmung befanden. So legten sie, ihnen selbst unvermerkt, Zeugnis ab für die ursprüngliche in der Mystik gelegene Einheit, von welcher sie durch den Verlauf der Geschichte ihrer Wissenschaften und Systeme immer mehr abgelenkt worden waren.

Sowohl die Philosophie als auch die Wissenschaft — beide werden mit diesen Worten, welche über die Mystik gesagt werden mußten, nicht einverstanden sein. Sie werden überzeugt sein, daß ihnen Unrecht geschieht, wenn man gerade jene Einheit, welche sie suchen, bei der Mystik, der sie entsprungen sind und zum Teile, sofern wir noch immer Mystik besitzen, auch immer wieder von neuem entspringen, finden will. Sie werden behaupten, daß niemand sehnsüchtiger nach Einheit streben kann, als sie selbst und daß sie sich mit gutem Wissen und Willen und mit klarer Erkenntnis von der ursprünglichen Quelle, in der sie ihren Durst eben nicht zu löschen vermochten, entfernt haben. Aber so sehr sie hiermit die Wahrheit sagen, so wenig bemerken sie, daß die Einheit, welche sie suchen, ganz anderer Art ist als jene, welche die Mystiker finden. Wir haben hierüber schon gesprochen und brauchen uns hier nicht weiter zu rechtfertigen; denn es handelt sich nicht darum, zu erweisen, welchen Erkenntniswert die Mystik besitzen mag, da derselbe jedem Einsichtigen klar und dem Dünkelhaften hinwieder nicht begreiflich zu machen ist; *unsere Aufgabe ist vielmehr die, in der Einheit, welche die Mystik in sich schließt*, hier, wo Prinzipien und Methoden erläutert werden sollen, *ein orientierendes Prinzip für die Geschichte der antiken Philosophie wie der Philosophie überhaupt nachzuweisen.* Und dies wieder kann auf verschiedene Art geschehen, soll jedoch hier auf einem Wege versucht werden, welcher bisher noch nicht eingeschlagen wurde, weil man auf das Technische der philosophi-

schen Darstellung zwar stets im Sinne methodologischer und heuristischer Kontrolle geachtet, nie aber diese Darstellung selbst als eine Technik, als ein System von Ausdrucksmitteln und die Philosophie selbst nie als ein Ringen nach dem Ausdrucke letzter innerer Erlebnisse betrachtet hat. Tut man dies aber einmal, dann gewinnt die schon früher in kurzen Umrissen angedeutete Geschichte der philosophischen Darstellungsweise auch in ihren Details gerade für die Frage nach der orientierenden Stellung, welche der Mystik gegenüber der Philosophie zukommt, ein besonderes Interesse.

8. Arten philosophischer Darstellung.

Die philosophische Darstellungsweise, wie sie heute üblich ist, hat ein Merkmal, welches sie in ganz spezifischer Weise auszeichnet. Der nicht philosophisch Geschulte wirft es ihr als Mangel vor und sieht darin das vornehmlichste Hindernis für das Verständnis, während der Philosoph selbst anders gar nicht sein Auskommen finden zu können behauptet. Alle aber stimmen darin überein, daß die Terminologie der Philosophen eine ihrer markantesten Eigentümlichkeiten ist.

Diese Erscheinung ist um so merkwürdiger, als ja auch die Wissenschaften über eine große Anzahl von terminis technicis und vollends alle im engeren Sinne technischen Betriebe ebenfalls über eine Menge sie auszeichnender Kunstworte verfügen, über die sich gleichwohl niemand beschwert oder verwundert. Die termini technici des Maschinbauers, des Schlossers, des Tischlers oder anderer Gewerbe und Betriebe eignet sich ein jeder Mann aus dem Volke zu seiner sonstigen Sprache hinzu an, und der Techniker sieht in ihnen kein Hindernis. Die einzelnen Wissenschaften wieder fluktuieren zwar schon häufiger in ihren Kunstausdrücken, aber kein einziger Mathematiker hat unter dem Synonym Differenzialquotient-Ableitung oder unter analogen Erscheinungen zu leiden. Außerdem findet doch, wenn auch Änderungen in dem Systeme der Kunstworte vorgenommen werden, eine gewisse Kontinintät der Überlieferung statt. Wie kommt es, daß es in der Philosophie anders ist?

Der Unterschied beruht weniger darauf, daß das Thema der Philosophie vielfach schwankender, vor allem aber größer und schwieriger ist, als das einzelner Wissenschaften, sondern vornehmlich darauf, daß unter Philosophen außer dem Allgemeinen auch das Individuelle in Betracht kommt. Die Wissenschaft hat eine feste Beziehung zu konkret vorliegenden Tatsachen. Sofern sie aber ihre

Kunstworte in Hinblick auf dieselben prägen kann, genießt sie den Vorteil, welcher auch den technischen Zweigen zukommt. Sie geht auf Dinge der Außenwelt. Die Philosophie hat für dieses Gebiet, da sie in ihm ihre Ausdrucksmittel sich auswählen will, zwar das höchste Interesse; aber ihr eigentlicher Ausgangspunkt ist die Innenwelt. Diese sucht sie immer von neuem zu offenbaren, und so hängt sie von dem Individuellen ab. Jeder Philosoph ist aber mehr als ein Individuum: er ist auch noch Persönlichkeit, und so kommt es, daß er den Kampf mit den Ergebnissen wagt, welche die Wissenschaft in ihren terminis technicis, Begriffsbestimmungen und Gesetzen niedergelegt hat, und daß er all dies teils benutzt und teils umgestaltet, wie er gerade muß. So stoßt er die Terminologie seiner Vorgänger großenteils um, und jeder Philosoph schafft sich seine eigene. Wer die Reihenfolge der philosophischen termini von ihrem Auftauchen an bis zu den letztentstandenen verfolgt, verfolgt nicht nur die Geschichte der Philosophie, sondern er sieht auch und kann es erkennen, wie jeder neue Philosoph in ihnen ein Stück von sich niedergelegt hat. Während aber Bedeutungen geändert, Beziehungen erweitert und Zusammenhänge erschlossen werden, bleiben die Worte, deren man sich bedient, im Wesentlichen die nämlichen. Man setzt sie bloß zusammen, trennt sie, beachtet einmal ihr Etymon, um es ein zweitesmal zu mißachten, vermag aber nicht, auf den terminologischen Schatz des Altertumes zu verzichten, da eben in ihm die Erfahrungen und Erlebnisse so vieler und so großer Generationen sich verdichtet haben.

Je weiter wir jedoch wieder im Altertume selbst die Kunstausdrücke zurückverfolgen, desto mehr gewinnen wir den Eindruck, daß sie nicht Worte und Namen, sondern Symbole sind, daß sie nicht etwas bezeichnen, sondern etwas, oft sehr Kompliziertes, sehr Tiefliegendes, andeuten wollen. Die ältesten philosophischen termini technici, kosmologische Ausdrücke bei den jonischen Naturphilosophen, Kunstworte bei den Pythagoräern, Kult- und Götternamen der Theologen, sind Symbole. Als Pythagoras das Weltall Kosmos nannte, verwandte er ein Wort, welches Schmuck, Schönheit und Ordnung in gewisser abgeschlossener Vollendung bedeutete, für die Welt, in der er all dies sah. Aber er sagte nicht: die Welt ist schön, sondern er setzte für sie ein Wort dieser Bedeutung, ein Symbol. Und als Anaximander die Ahnen der Menschheit als Fische bezeichnete, war ihm der Fisch ein Symbol für eine geheime Bedeutung, welche

dem Worte zu Grunde lag, die allen, welche die Geheimnisse des Fischkultes von damals kannten, geläufig war, und die ihm geeignet schien, die besonderen Eigenschaften jener Ahnen der Menschen auszudrücken. Er für seinen Teil erweiterte sogar noch dieses Symbol zu einem Gleichnisse oder Mythos, in welchem es als Tatsache betrachtet und zur Erzählung von der Entstehung der Menschen aus Fischen ausgebaut wurde. Noch deutlicher tritt der Symbolwert der ersten philosophischen termini technici bei Heraklit hervor, dessen Philosophie sogar seinen Stil zum Symbole für die Gegensätze im Weltall machte, die er darin erschaut hatte. Die Namen, deren er sich bediente, hatten insgesamt Etyma, in denen die wahre Bedeutung ausgedrückt werden sollte. Aber ein einzelnes Wort (ausgenommen Interjektion und Ellipse) taugt für gewöhnlich nicht zum Ausdruck, sondern nur zur Bezeichnung; enthält es jedoch einen Ausdruck schon in sich, dann ist es eben ein Symbol. Es dient nicht, wie die Zeichen, zur Unterscheidung, sondern zur Verständigung.

Daß diejenigen Philosophen, welche später die Symbole der Früheren zwar noch zum Teile verstanden, jedoch nicht mehr in demselben Sinne verwenden wollten, sie dennoch so vielfach beibehielten, ist eben so begreiflich wie die Erfindung neuer, immer mehr von der ursprünglichen Symbolik abweichender, sich der bloßen Begriffsbezeichnung annähernder Kunstworte. Sämtliche Philosophen, von denen wir sprechen können, stammen aus Zeiten, in denen schon manche Wissenschaften in ihren Anfängen vorhanden waren und jene Erscheinung des Durcheinanderflutens ursprünglicher Symbolistik und wissenschaftlicher termini zu stande brachten, von der früher die Rede war. Aber die Geschichte dieser Terminologie zeigt deutlich die Priorität der symbolistischen termini technici und der echten Symbole, welche das eigentliche Rüstzeug der Mystik ausmachen. Und diese Mystik ist dann nicht als Ursprung der philosophischen Überlieferungen, sondern als ein treibendes Prinzip in ihnen zu betrachten, dessen Einfluß zeitweise paralysiert wird, sich aber dennoch immer wieder von neuem geltend macht.

In der Mystik spielt das Symbol nicht nur als Wortsymbol, sondern auch seinem Buchstabenbilde nach eine bekannte und hervorragende Rolle. Manche Worte werden inbesondere als Palindrome geschätzt, als Gebilde, welche den Zauber binden und lösen, gegensätzliche Kräfte und Richtungen in sich vereinigen und nach vorwärts und rückwärts gesungen werden können. Der Gesang enthält

das rhythmische Element in sich und die Anordnung der Symbole in rhythmische Gebilde kennzeichnet neuerlich die Mystik. Wir gelangen, wenn wir diesen Zug weiterverfolgen, dazu, eine zweite Eigenheit altertümlicher Art des Philosophierens zu verstehen: die metrische Form, wie sie uns in den Lehrgedichten des Parmenides und Empedokles noch vorliegt und wie sie in der kosmologischen und theologischen Dichtung von Hesiod an bis zu ganz jungen Zeiten in vielen Anklängen sich forterhalten hat. Auch die metrische Darstellungsform einiger der alten Philosophen geht also auf unsere Einheit zurück. Bei Parmenides zeigt die mythologisch-symbolische Einleitung des Gedichtes deutlich, welchen Vorstellungskreisen diese Kunstform entsprungen ist und bei Empedokles ist uns in der streng symmetrischen Form der Verseinteilung und in der Systematik des Aufbaues begrifflicher Schemata innerhalb des Verses, welche von Hermann Diels[1] besonders eingehend beachtet wurde, ein Stück altertümlicher Symmetriebestrebungen in der Anordnung von Symbolen nach metrisch-rhythmischen Einheiten erhalten. Die Fünferschemen bei Pythagoras, die Gegensatzpaare bei Heraklit, die Tabelle der zehn Gegensätze in der älteren und die der zwölf Tugenden in der jüngeren pythagoräischen Schule haben in dem uralten Schema der sieben Todsünden, in den sechs Affekten des Kartesius oder in den Kategorientafeln Kants nicht sowohl sachliche, als vor allem formale Analogien, da in ihnen allen zu den verschiedenen Zeiten verschieden deutlich das Streben nach symmetrischer Anordnung von Symbolen hervortritt. Man kann auf Grund der eben berührten Zusammenhänge auch noch außerdem eine fernere Art philosophischer Überlieferung verstehen und an die ihr gebührende Stelle setzen, welche bisher nur sehr untergeordnet behandelt wurde, nämlich die apophthegmatische. Wohin sie zurückzubeziehen ist, ergibt sich mit großer Deutlichkeit, wenn wir von der rhythmischen Anordnung der Symbole zu einer rhythmischen Anordnung der symbolischen Sätze übergehen, wie sie in der bekannten Zusammenstellung der angeblichen Aussprüche der sieben Weisen in den *δελφικὰ γράμματα* uns erhalten sind. So verweist auch diese Gepflogenheit der philosophischen Darstellung auf die Mystik als auf eine ursprüngliche Einheit zurück.

[1] Gorgias und Empedokles, Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften 1884.

Die zusammenhängende, logisch fortschreitende, möglichst unpersönliche Rede ist demnach durchaus nicht die älteste, für die Philosophie charakterischeste Form der Darstellung. Was in ihr geleistet wird, ist nicht so sehr Philosophie, als wissenschaftliche Erläuterung. Wer sie genau betrachtet, sieht auch, daß sie in Wirklichkeit nicht zusammenhängend ist, sondern von Bestandteilen anderer Art, von den terminis technicis und von Begriffsschemen, die zum Teil noch Symbolschemen sind, durchbrochen wird. Diese termini haben ihre eigene, sonderbare Geschichte und werden durch die übrige Darstellung bloß untereinander verbunden, wobei sie trotzdem stets deutlich genug hervortreten. Gerade die Kunstworte müssen beachtet werden, wenn zwischen Philosophen Zusämmenhänge, die historisch nicht überliefert sind, aus den Werken erschlossen werden sollen. Die Lehren enthalten, eben weil sie jedesmal neu geprägt werden können, bei weitem nicht das kritische Moment in sich, welches den Kunstworten zukommt. Und vornehmlich für das hellenische Altertum gilt diese Bemerkung. Eben weil die Symbole ihren Ursprüngen damals noch näher standen und mehr als solche empfunden wurden, hielt man sich auch noch mehr an sie und das, was ihnen entsprach. Nicht so sehr die Lehre als das Wort, und später nicht so sehr das Wort als der solche Worte prägnant verbindende, wieder aus terminis zusammengesetzte Lehrsatz war der Kern, an welchen die Überlieferungen sich ansetzten.

Die Form der Erörterung solcher Sätze oder Kunstworte nennen wir noch heute die Diskussion derselben, wobei wir, wenn wir sie durchführen, alle Möglichkeiten, die in ihnen liegen, darzustellen trachten. Wir bedienen uns hierbei nicht notwendig der Disputation, können aber dennoch, was beim Diskutieren geschieht, stets in die Form von Frage und Antwort kleiden. So schiene es fast, als wäre die dialogische Kunstform philosophischer Darstellung nur ein Weg, die Auseinandersetzung der Lehre dramatisch zu beleben, aber kein eigentlich philosophisches Ausdrucksmittel. Ein Blick auf die Verwendung des Dialoges von seiten der Philosophen, welche wir kennen, zeigt jedoch einen innigeren Zusammenhang dieser Form mit dem Gegenstande. Philosophische Dialoge hat der Philosoph Berkeley und der scheinbare Physiker Galilei verfaßt, und diese Männer haben hiermit keine neue Form gefunden, sondern sich an alte Traditionen gehalten. Als seither unerreichtes Ideal philosophisch durchdachter und künstlerisch vollendeter Dialogführung schwebt

allen Platon vor Augen. Die Geschichte des Dialoges als philosophischer Darstellungsform scheint aber unter Hellenen auf den ersten Blick nicht weit hinaufzureichen. Zenon, der Eleate, soll der erste gewesen sein, der sich ihrer bediente, und fast möchte es da scheinen, als hätte sich diese Form aus der Beobachtung der Disputationen, welche jenem Zeitalter der Sophisten so eigentümlich waren, entwickelt. Wer tiefer blicken will, weiß aber, daß aus Nachahmung der Wirklichkeit nie Kunstformen entspringen. Man könnte ebenso gut auch die Entstehung des attischen Dramas aus der Beobachtung der Verkehrsform des Gespräches herleiten wollen. Gerade hinsichtlich des Dramas aber hat man gefunden, daß es aus den Wechselgesängen bei Kulthandlungen hervorgegangen ist, also nicht aus der Nachahmung des Lebens, sondern aus jener Einheit, welche Religion und Kunst mit einander verbindet und dem Drama stets nur eine Annäherung an die Wirklichkeit gestattet. Man wird also auch betreffs des Dialoges vorsichtiger sein und den Ursprung dieser Darstellungsform anderswo als in der Nachahmung irgend einer Wirklichkeit suchen müssen.

Gerade jene Nachricht, welche Zenon die ersten Dialoge in Hellas schreiben läßt, hat gar nichts Glaubwürdiges an sich, weil sie an die Person des Zenon anknüpft. Von Zenon wußte man, daß er eine eristische Schrift verfaßt hatte, und es lag daher äußerst nahe, sich dieselbe dialogisch verfaßt zu denken, obgleich sie doch höchst wahrscheinlich kaum in anderer Form geschrieben war, als die auf eleatische Schultradition zurückgehende, in eristische Beweisgänge gegliederte Schrift über Xenophanes. Aber eben deßhalb erkennen wir in jener Nachricht die nachträgliche Konstruktion eines späten Historikers und nicht eine Mitteilung, welche auf verläßlichen Quellen fußt. Viel mehr hat dem gegenüber die auf Aristoteles zurückgeführte Behauptung für sich, ein sonst unbekannter Alexamenos von Styra auf Euboia oder von Teos habe die ersten Dialoge verfaßt. Doch auch sie ist wohl nur Vermutung und nicht Wissen von den Ursprüngen der dialogischen Darstellungsform. Spuren der Schuldiskussion suchte Hermann Diels schon in dem Lehrgedichte des Parmenides nachzuweisen.[1]

Den deutlichsten Einblick gewähren die platonischen Dialoge selbst, wenn man sie ihrer Struktur nach betrachtet. Sie alle lassen

[1] Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen. In: Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller gewidmet, Leipzig 1887, p. 344, Anm. 1.

die Diskussion an Behauptungen Anderer anknüpfen. Der Lehrer widerlegt sie, führt sie auf seine eigene Lehre zurück und überzeugt schließlich seine Schüler von der Richtigkeit derselben. Platon wäre kein Künstler gewesen, wenn er dieses Thema nicht oft erheblich variiert, einzelne Punkte weggelassen, andere wieder hinzugefügt hätte. Aber trotzdem tritt der Grundzug, wie er ausgesprochen wurde, stets zutage. Man sieht also, daß diese Dialogtechnik das Verhältnis des Schülers zum Lehrer zum Gegenstande hat. Und hierauf deutet auch das Wesentlichste an ihr, die erothematische Methode. So zeigt es sich, daß die Dialogform, wie sie von Platon gehandhabt wird, auf die Form der Unterweisung des Schülers durch den Lehrer in der Schule zurückgeht. Nicht Disputationen der Schüler untereinander gaben zu ihr die Anregung, sondern Gespräche bedeutsamen Inhaltes zwischen Lehrer und Schüler. Man würde den archaischen Zeiten eine allzu große Beachtung des Nebensächlichen, ja halb Profanen und halb Wertlosen zumuten, wenn man annehmen wollte, daß sie der Überlieferung schülerhafter Denkversuche ihre Mühe zugewandt hätten. Aber in der Unterweisung des Schülers durch den Lehrer lag mehr. Man muss bedenken, daß die alten Philosophenschulen zugleich auch religiöse Vereinigungen, die Lehrer auch Priester, die Schüler auch Adepten waren. Der Priester jedoch fühlte sich, sobald er ewige Wahrheiten lehrte, nicht mehr als gewöhnlicher Mensch; denn wie sollte er als solcher imstande sein, den Adepten zur Gottheit emporzuführen? Pythagoras gab sich als Gott aus. Über dem Verhältnisse des Lehrers zum Schüler schwebte eine mystische Weihe. Der Gott lehrt den Priester seine Weisheit, der Lehrer den Schüler. Die Form selbst ist bedeutsam: der Dialog.

Auch die letzte der hier erwähnten Darstellungsweisen philosophischer Gedanken wurzelt demnach in jener Einheit, der wir die übrigen zustreben sahen.

9. Der platonische Dialog.

Es lohnt sich, in Hinblick auf diese Bemerkung den platonischen Dialog etwas genauer zu betrachten. Er enthält noch manche, bisher ihrer Eigenart nach wenig beachtete Züge, deren Kenntnis dazu beitragen kann, den Einblick in das Wesen hellenischen Philosophierens zu vertiefen.

Man hat sich gewundert, daß Platon die Form der dialogischen Darstellung so ausschließlich beibehalten hat, wo doch die übrigen Philosophen allenthalten nach unmittelbarem, freiem Lehrvortrag und nach apodiktischer Aneinanderfügung ihrer Lehrsätze hindrängten. Wären uns auch nur nennenswerte Reste jener Dialoge erhalten, welche die Sophisten und Philosophen zugleich mit Platon und nach ihm verfaßt haben, dann könnte allerdings das, was einer solchen Verwunderung jetzt nur als Vermutung entgegengehalten werden darf, an der Hand von festen Tatsachen überprüft werden; aber ohne ein solches Materiale müssen vereinzelte Andeutungen herangezogen werden, welche insgesamt dafür sprechen, daß auch diese nichtplatonischen Dialoge ihrer allgemeinen Charakteristik nach den platonischen nicht all zu ferne standen. So hat es denn den Anschein, als ob nicht Platon allein diese Art der Darstellung verwendet hätte, obgleich das, was er schuf, einzig in dieser Art war. Beachtet man jedoch jene eigenartigen Züge seiner Darstellung, so wird man erkennen, daß nur ein höchst mangelhaftes Verständnis von dem Wesen hellenischen Denkens zur Verwunderung über die Dialogtechnik des Platon Anlaß finden konnte.

Einer jener Züge, auf welche in diesem Sinne geachtet werden muß, ist die Durchbrechung der dialogischen Darstellung mit nichtdialogischen Elementen. Sie aber, die geeignet ist, das wichtigste Problem, welches hier verborgen liegt, ersichtlich zu machen, kann wieder erst völlig verstanden werden, wenn man den Aufbau des Dialoges, sein Anknüpfen an die Umgebung, deren Personen, Tendenzen und wechselseitige Verhältnisse betrachtet. Der Verkehr zwischen Lehrer und Schüler, welcher, wie erläutert, die Grundlage der Dialogdarstellung ausgemacht hatte, ist in den Dialogen Platons nur im Hauptteile zu erkennen: die kunstvollen Einrahmungen derselben in stilgerecht aufgebaute Introduktionen verraten eine andere, jüngere Tendenz. Diese ist bestrebt, den Dialog, die altertümliche, philosophisch-mystischer Darstellung vornehmlich vorbehaltene Kunstform, im Sinne der damals in Attika auch sonst vorherrschenden Bestrebungen naturalistisch umzugestalten. Damals wurden Dialoge nicht mehr zwischen Adepten und Priestern ausgetauscht, sondern zwischen Sophisten, Staatsmännern und Künstlern, bei Gelagen, Zusammenkünften und auf dem Markte. Die Schilderung dieser Wirklichkeiten, dieser tatsächlich stattfindenden Gespräche, in deren Führung die ganzen Zeitverhältnisse so anschaulich zutage traten, bezweckte

Platon in seinen Dialogintroduktionen. Damit hatte er aber eine uralte Kunstform in diesen Teilen seiner Darstellung naturalistisch umgestaltet. Eine ganz analoge Tendenz hatte ja gerade in jener Zeit auch auf die alte Darstellungsform des Dramas, die ebenfalls religiösen Übungen entwachsen war, Einfluß genommen, den religiösen Hintergrund den Blicken entrückt und einem Euripides gestattet, an die Stelle des eigentlichen Heldendramas, in dem der Gott leidet, das menschliche zu setzen, in welchem das gewöhnliche Leben nachgebildet wird.

Die Analogien der dialogischen und dramatischen Technik sind auch sonst nicht auf die äußerliche Übereinstimmung beschränkt. daß beide Kunstformen Personen redend verwenden, sondern betreffen gerade wesentliche Punkte. Sie treten ihren Umrissen nach schon hervor, wenn man den Aufbau des Dramas mit dem des Dialoges vergleicht. Die sogenannte Exposition, bei den attischen Dramatikern zum Teile auch noch der Prolog, entspricht der Feststellung der Problemlage und der eigentlichen, wesentlichen Differenzen zwischen den Kollokutoren im Dialoge. Eine wichtigere, innere Analogie aber besteht zwischen beiden Kunstformen in Hinblick, auf die ihnen beiden gemeinsame Überzeugung von dem endlichen, selbst im Unterliegen ersichtlichen Siege der Wahrheit. Was wir im Drama Handeln nennen, ist im Dialoge Erkennen: beides Betätigungen höchster menschlicher Kraft, beides Fähigkeiten des Helden, an denen er zugrunde geht. Aber während im Drama das Dionysische in gewissem Sinne vorherrscht, ist der Dialog ausschließlich apollinisch, und erst wenn die letzten und tiefsten Probleme vor das Auge des Schauenden treten, vereinigt sich auch in ihm Dionysos mit seinem so anders gearteten Bruder.

Auf die Anführung dieser Übereinstimmungen hätten wir verzichten dürfen, wenn nicht gerade in ihnen schon ein Teil derjenigen Eigentümlichkeiten der Dialogtechnik zutage träte, um derenwillen dieselbe für die philosophische Darstellung zu Platons Zeit ganz außerordentlich geeignet sein mußte. Wäre Platon, wie man vielfach ihm mißdeutend zumuten möchte, verhalten gewesen, wissenschaftliche Einsichten wissenschaftlich auseinanderzusetzen, wie etwa Aristoteles nach ihm, dann könnte man allerdings sich über seine dialogische Schreibweise verwundern. Da er aber Philosoph war und philosophisch dachte, wählte er in ihr gerade die seinem Stoffe angemessenste Form.

Das, was als naturalistische Tendenz in der Dialogtechnik des Platon zu bezeichnen war, nämlich das Streben nach genauer Nachbildung der wirklich geführten Dialoge, hat sich auch sonst noch eben an jener Stelle geltend gemacht, an welcher der Dialog von nicht dialogischen Bestandteilen durchbrochen wird. Zur Erholung der von dem schwierigen Thema ermüdeten Zuhörer und zur künstlerischen Ausgestaltung des abstrakt Gesagten und Erschlossenen flicht Platon in seine Dialoge jene berühmten und ebenso tiefsinnigen wie anmutsvollen Erzählungen, Gleichnisse und Mythen ein, in denen das Thema immer wieder anklingt, aus denen es neu beleuchtet und oft erst, halb symbolisch, erledigt wird. Der Zusammenhang zwischen den Beweisgängen des Dialoges und diesen Durchbrechungen derselben ist zunächst stets ein assoziativer: erst die künstlerische Gestaltungskraft des Philosophen erweitert und vertieft ihn, bis auch merkwürdige inhaltliche Analogien hervortreten. Auch diese Kunstform scheint demnach bei Platon schon zwar äußerlich, entsprechend der naturalistischen Tendenz jener Zeit, der üblichen Art dialogischer, frei fortschreitender und nach Belieben zwischen Erörterung und Erzählung schwankender Unterhaltung angepaßt, auf die Gepflogenheiten des Lebens Rücksicht zu nehmen, dennoch aber, indem sie nach Vertiefung und symbolistischem Ausdrucke ringt, auf eine andere, ältere Form zurückzuverweisen. Das vollständige Zurücktreten dieser ursprünglichen Form, das vollständige Vorherrschen des Strebens nach Wiedergabe wirklich gepflogener dialogischer Unterhaltungen, hätte dem assoziativen Moment etwa jene Bedeutung zuerkennen müssen, welche es in Schriften eines anderen Kulturkreises, nämlich im Talmud, tatsächlich in merkwürdiger Uneingeschränktheit erhalten hat. Die Durchbrechung der Halachah (Erörterung über die Gesetze) durch die Hagadah (Erzählung) ist eine den Talmudisten geläufige Erscheinung. Wären diese talmudischen Diskussionen, in denen Halachah und Hagadah für gewöhnlich nicht mehr zu einer wirklichen inneren Einheit mit einander verknüpft sind, nicht in Schulen geführt und auf die von Gott stammende, dem Moseh auf dem Sinaj gegebene und von diesem vor Israel erläuterte Thorah bezogen worden, so vermöchten wir nicht mehr ihre unmittelbare Abstammung von der ursprünglichen Form des Dialoges zu erkennen, welche die Unterweisung des Schülers durch den von Gott erleuchteten und ihm so gleichgesetzten Priester Gottes zum Gegenstand hat. Die platonischen Dialoge aber verraten den Zusammenhang mit

dieser ursprünglichen Form nicht nur durch die schon früher erörterten Eigenheiten sondern auch eben dadurch, wie sie der naturalistischen Tendenz zwar schon nachgebend, Dialog (Erörterung) und Erzählung frei abwechseln lassen, aber die derart scheinbar einander entfremdeten Bestandteile schließlich doch zu einer inneren Einheit verbinden.

Wir müssen, um die Bedeutung dieses Zuges zu verstehen, uns wieder den Ursprung des Dialoges aus religiösen Übungen und Vereinigungen vor Augen halten. Wie alle Dinge dieser Art hat sich die dialogische Form der mystischen Unterweisung bis auf den heutigen Tag lebendig erhalten und jeder Katechismus ist ein Dokument für sie; denn er gibt dem Adepten an, wie er die Fragen, welche der Priester an ihn stellt, zu beantworten hat. Aber er enthält nicht nur die schlichte Antwort, sondern auch, wo das Dogma in notwendiger Beziehung zu dem Mythos steht, den Mythos und die Deutung des Mythos, also Symbolik und mystische Exegese. Dogmatik also ist jener Teil des ursprünglichen Dialoges, in welchem die Lehre festgestellt und untersucht wird (Halacha); Mythologie aber, Symbolik und mystische Exegese ist jener Teil, in welchem sie erläutert und erweitert wird (Hagadah). Bezeichnen wir jene als Erörterung, diese als Erläuterung, so können wir sagen, daß die Erörterung notwendig von der Erläuterung ergänzt und erst in ihr zur eigentlichen Symbolik fortgeführt und vertieft wird.

Gerade dieses Verhältnis aber tritt noch, wie gesagt, nicht undeutlich, wenn auch durch die Tendenz der Zeit ihrer Abfassung ein wenig umgestaltet, in den platonischen Dialogen zu Tage. Die Technik der platonischen Dialoge enthält wertvolles Materiale zum Verständnisse der ursprünglichen Art des Philosophierens in Hellas und ist ein schönes Beispiel für den bestimmenden Einfluß der Mystik auf die Philosophie, der sich nicht nur inhaltlich, sondern auch in der äußeren Form der Darstellung geltend gemacht hat. Die Gründe allerdings, aus welchen begriffen werden kann, weshalb gerade Platon so ausschließlich die dialogische Technik unter Anlehnung an jene ursprüngliche, mystisch-religiöse Bedeutung des Dialoges handhabte, können an dieser Stelle eben so wenig auseinandergesetzt werden, wie die Frage, von wo der Ursprung jener Urform des Dialoges, welche wir voraussetzten, herzuleiten sei. Aber ob sie hellenischer Eigenart entstammt oder aus der Fremde übernommen wurde, ist hier nicht von Bedeutung gegenüber der nunmehr nachgewiesenen

Tatsache, daß auch die scheinbar so ganz individuelle Darstellungsart Platons nicht sofort psychologisch, sondern zuerst und ihrem Hauptteile nach kulturhistorisch zu untersuchen und zu verstehen ist.

10. Das Schweigen.

Der kurze Überblick über die Darstellungsmittel des Philosophen läßt auch erkennen, wie das Streben nach Ausdruck, welches für die Philosophie letzten Endes charakteristisch ist, sich dieser Mittel sukzessive bemächtigt und sie so umgestaltet hat, daß sie zu immer selbstständigeren, an sich schon immer verständlicheren Gebilden wurden. So hat die Philosophie das Wortsymbol der Mystiker übernommen, aber getrachtet, dasselbe, wie die Wissenschaft, zu einem an sich verständlichen Worte zu machen, d. h. es nicht mehr seiner Bedeutsamkeit, sondern nur mehr seiner Bedeutung nach zu verwenden. Die Symbolanordnungen gestaltete sie zu Begriffsschemen um, die metrische Form der Darstellung verließ sie, um der Prosa und in dieser der Gliederung nach Lehrsatz und Beweis sich immer mehr zu nähern, und endlich konnten wir selbst bei einem Platon, der doch noch der Mystik vielfach nahe genug stand, beobachten, wie die ursprüngliche Form dialogischer Erörterung und Erläuterung zuliebe der Wirklichkeit und der Verständlichkeit für Alle, die der Wirklichkeit zukommt, zu einer neuen Kunstform ausgebildet wurde. So bewegt sich also die Philosophie in ihrem Streben nach Ausdruck von den ursprünglichen Formen mystischer Sprache weg und nähert sich auch äußerlich immer mehr der Wissenschaft, ihrem letzten und wirklich allgemein verständlichen, dabei aber in sich auch ganz selbstständigen und in gewissem Sinne von ihr unabhängigen Ausdrucksmittel.

Die Art, wie sie diesen ihren Weg verfolgt, zeigt, daß ihr Streben nach Ausdruck sie mit Notwendigkeit von der Mystik wegführt. Die Symbole des Mystikers sind ihr nicht verständlich, nicht allgemeinverständlich genug. Hieraus geht aber hervor, daß der Mystiker, im Gegensatz zu dem Philosophen, nicht nach dem Ausdrucke und auch nicht nach dem Verstandenwerden strebt. Während der Philosoph mit allen seinen Kräften danach ringt, seine Einsicht zu verdeutlichen, ist der Mystiker bestrebt, sie zu verdunkeln, und während der Philosoph sie Allen mitteilen möchte, will der Mystiker sie auf möglichst Wenige beschränken. Auch sucht der Mystiker dem, der nach ihm kommt, das Eindringen in seine Geheimnisse

zu erschweren, während der Philosoph alles tut, um das Verständnis seiner Lehre zu erleichtern. Trotzdem aber zeigt die Erfahrung, daß der Mystiker von den Wenigen, an denen ihm liegt, immer, der Philosoph aber von den Vielen, für welche er lehrt, nie verstanden wird. Und die Erfahrung zeigt noch außerdem, daß der Philosoph von dem Mystiker immer neu angeregt und bereichert wird, nicht aber der Mystiker von dem Philosophen; denn er ist ruhiger, glücklicher und widerspruchsloser.

Die Gegensätze, welche zwischen beiden zu Tage treten, sind wesentlich. Aber sie bestehen nur zwischen dem idealen Mystiker und dem idealen Philosophen. In Wirklichkeit neigt jeder der uns bekannten Denker zwar vornehmlich nach der einen oder nach der andern Seite, aber nur wenige unter ihnen stehen ausschließlich bloß auf einer derselben. Selbst wenn man Männer wie Platon und Aristoteles, Heraklit und Demokrit, Pythagoras und Thales einander gegenüberstellt, nähert man sich bloß den äußersten Grenzen. Und da Philosophie nach dem bisher Erörterten der Mystik gegenüber sekundär ist, kann sie gewisser Darstellungsmittel, die ursprünglich der Mystik eigen sind, überhaupt nicht entraten, wenn sie auch dieselben vielfach umzugestalten vermag.

Drei Darstellungsmittel der Mystik, welche ihrem Wesen nach gleichwohl nur eines sind, müssen in diesem Zusammenhange hervorgehoben werden, nämlich Symbol, Gleichnis und Rätsel. Das Wesen aller drei hat Heraklit ausgesprochen, als er schrieb, der Gott in Delphi sage nichts und berge nichts, sondern er deute an. Andeutung ist das Symbol für den, der zu deuten versteht. Das auch dem Dichter geläufige Gleichnis sagt und das Rätsel wieder birgt schon mehr; das eine ist mehr exoterisch, das andere mehr esoterisch. Das Symbol nun wurde, wie wir zeigten, dem Philosophen zum Kunstwort; aber wozu wurden ihm Gleichnis und Rätsel?

Das Gleichnis verwenden die Philosophen auch heute noch in seiner ursprünglichen Gestalt, wenn es gilt, kurz und sinnig zu sagen, was sich der Nüchternheit ihres Lehrvortrages entzieht. Daneben aber läßt sich beobachten, wie sie es technisch in der Richtung auf die Wissenschaft zu von allem Anfange an umgestaltet und sogar Wissenschaft selbst aus ihm entwickelt haben. Aus dem Gleichnisse wurde ihnen der Schluß von Ähnlichem auf Ähnliches, die Beherrschung des Ähnlichen durch Ähnliches. Die großen Analogieschlüsse vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos und von diesem

auf jenen, waren das wichtigste Rüstzeug des primitiveren philosophischen Denkens. Und bald bemerkte man, daß überhaupt gewisse Erscheinungsgebiete einander gleichen, so daß man die Kenntnisse, welche man sich auf dem einen erworben hatte, auf dem anderen, mutatis mutandis, verwenden konnte. Man bemerkte, wie sich solche Analogien immer mehr auf die Zusammenhänge bezogen als auf den Inhalt, und indem man die Begleiterscheinungen beobachtete, Phaenomenenreihen verschiedener Art einander zuordnete und bald Töne nach den ihnen entsprechenden Seitenlängen, bald wieder hypothetische Planetenabstände nach den ihnen entsprechenden Tonverhältnissen zu denken begann, benützte man praktisch das, was man heute theoretisch als Sinnenvikariat bezeichnet und als eine der wichtigsten Grundlagen exakter Wissenschaft erkennt und untersucht. Diese vollständige Umgestaltung des ursprünglich so einfachen Darstellungsmittels, nämlich des Gleichnisses, verdeutlicht, wie die in demselben gelegene Ausdrucksmöglichkeit von der Philosophie benutzt und zur höchsten Vollendung fortgeführt wurde.

Das Rätsel hat eine womöglich noch vollständigere Umbildung erfahren. Die mystischen Rätsel sollten und konnten erraten werden. Sie dienten dazu, das Erkannte in eine Form zu bringen, aus welcher es nur wieder mit einem adäquaten Aufwand von Einsicht und Nachdenken entnommen werden konnte. So war das Rätsel des Mystikers stets lösbar. Für den Philosophen mußte es von allem Anfange an diesen Charakter verlieren. Denn der Mystiker deutet zwar seine Einsicht so an, daß sie von Wenigen erfaßt wird; der Philosoph aber will sie für alle sagen. Sein Streben nach dem Allgemeinen, objektiv Verständlichen, verleiht dem Rätsel ebenfalls Objektivität. Es wird für ihn nicht zur Einkleidung eines innerlichen Erlebnisses, sondern erhält eine vom Individuum unabhängige Realität. So wird ihm aus dem Rätsel das Problem.

Zwei übliche Redewendungen sind, obgleich sie für die gegebene Darstellung sprechen, geeignet, den Unkundigen irre zu führen. Die eine verwendet statt des Wortes Problem das Wort Welträtsel, die andere verwendet das Wort Problem auch als gleichbedeutend mit Aufgabe der Wissenschaft. Die erste Ausdrucksweise könnte den Anschein erwecken, als ob es im Wesen gewisser philosophischer Probleme läge, daß sie gelöst werden, wie man Rätsel löst: die zweite, welche wegen der Bequemlichkeit des Gebrauches gewiß nicht zu beseitigen ist, erweckt den Anschein, als

könnte eine Aufgabe der Wissenschaft, welche demnach etwas betrifft, das beschrieben oder erklärt werden soll, irgend etwas gemein haben mit einem Problem der Philosophie, d. h. mit etwas, das nicht mehr gesagt werden kann. Die Geschichte der Philosophie zeigt mit aller Deutlichkeit, wie die Philosophen ihrè Probleme zwar formulieren, jedoch nicht lösen, sondern immer nur durch andere ersetzen; Problem ist eben dem Philosophen das, und nur das, was er nicht zu lösen und auch nicht zu sagen vermag.

Die Tragik des philosophischen Erkennens und Sagens hat in dem Augenblicke, in welchem ein Problem gestellt ist, ihren Gipfel errreicht, hinter dem ein jäher Abhang zu den tiefsten Gründen der Mystik hinunterstürzt. Jeder Philosoph kennt ihn und ist dieses Weges immer von neuem gewandert, weil er den Durst nach dem Ausdrucke nie zu stillen vermochte. Sein Drängen und Sorgen, sein Hoffen und Verzweifeln, seine große, ernste Zuversicht und sein stetes Scheitern vermag der Mystiker zwar zu verstehen, aber nicht zu teilen. Der Philosoph möchte die ganze Menschheit in den Kreis seiner Wissenden einschließen; der Mystiker will nur sich und Männern seiner Art den ausschließlichen Besitz und die Macht, welche ihm aus demselben erwachsen soll, sichern. Alles, was er tut, alle Symbole, die er schafft, alle Gleichnisse, die er spricht, alle Rätsel, die er gibt, suchen aus dem Verständlichen Deutbares, Schaubares, Ratbares zu machen, suchen dem Bilde, der Sprache, dem Zeichen das Schweigen aufzuerlegen, das er selbst am gründlichsten erlernt hat. Denn fünf Jahre mußten die Schüler des Pythagoras lernen, um schweigen zu lernen.

II.

1. Außerhalb des Betriebes.

Der Leser überblicke, bevor er weiterschreitet, noch einmal den Pfad, auf welchem er in das Verständnis der Stellung der Mystik gegenüber der hellenischen Philosophie und Wissenschaft eingeleitet werden sollte. Das Fragmentarische und für uns oft so Rätselhafte an den Aussprüchen der alten Philosophen, ihre fessellose Freiheit im Denken und Forschen und die Größe der Persönlichkeit, welche in ihren Systemen zum Ausdrucke kam, steht, wie tieferes Eindringen zeigt, nicht im Widerspruche damit, daß sie allesamt nur Träger einer großen, auch heute noch fortdauernden Tradition sind, welche von einer Einheit berichtet, der jene Männer noch näher standen, der sie die Mannigfaltigkeit ihrer Gedanken und Darstellungsmittel entnahmen und für die der Reichtum und die Fruchtbarkeit ihrer Lehren ein dem Kundigen verständliches Zeugnis ablegt.

Welcher besonderen Art der Betrachtung es bedarf, um solche Zeugnisse zu würdigen, sollten die herangezogenen Beispiele, insbesondere aber die Verfolgung der Eigenart platonischer Dialogtechnik bis zu der religiös-mystischen Urform des Dialoges verdeutlichen. Aber in vielen Fällen ist das Verständnis noch schwerer zu erreichen. Die unmittelbaren Zeugnisse verlassen uns und späte, immer mittelbarere, treten an ihre Stelle. Von den mystischen Lehren, welchen jedes der uns erhaltenen philosophischen Systeme zustrebt, liegen nur wenige, oft recht spärliche Bruchstücke verläßlich bezeugt vor, und das, was wir haben, ist dunkel und schwer zu verstehen. Je wertvoller eine Nachricht ist, unter desto mehr Schutt pflegt sie vergraben zu sein. Und wenn nun ein Einzelner diese Trümmer gesammelt, das Zerstreute für sich aneinandergefügt und die Zusammenhänge zwischen dem Getrennten wohl überdacht, manches erschlossen und vieles gefunden hätte, würde er sich alsbald in eine sonderbare Lage versetzt sehen. Während der Arbeit hätte er sich eine gewisse Übung im Erkennen des Alten, im Ver-

muten über Neues, im Wissen über Möglichkeiten der historischen Entwicklung von mystischen und philosophischen Gedanken erworben, von welcher er ganz wohl wüßte, daß er sie ausschließlich besitzt. Diese Übung käme ihm alsbald noch weiter zu statten, und da mystische Lehren in sich einander nicht widerstreiten, sondern zu immer tieferen Einsichten den ihrer Kundigen fortführen, würde er bald beharrlich überliefertes Gut alter und ältester Lehre aus jungen Quellen zu den Bruchstücken des Altbezeugten hinzuzufügen verstehen und den Grad der Wahrscheinlichkeit seiner Deutungen und Vermutungen sehr genau abzuschätzen vermögen. Die Sicherheit, mit welcher er sodann von seinen Entdeckungen bei sich selbst spräche, stünde aber in gar keinem Verhältnisse zu der Überzeugungskraft, welche ihnen Andere, denen er sie so, wie er sie gefunden hätte, mitteilen wollte, zuerkennen dürften; denn diesen Anderen würde eben, wie Platon etwa sagen möchte, das Bewußtsein von dem Besitze der „richtigen Meinung“ fehlen, und sie würden das „Wissen“ verlangen.

Gerade diese Forderung aber ist bei dem Thema, um welches es sich handelt, schwerer zu erfüllen als sonst. Denn es wurde bisher weder je unternommen, der primären Stellung, welche der Mystik im Verhältnisse zur Philosophie nicht allein sachlich sondern auch rein historisch zukommt, gerecht zu werden, noch trachtete man, den schwierig erschließbaren Resten ältester mystischer Lehren nachzugehen, um aus ihnen die hellenische Philosophie in ihren so merkwürdigen Anfängen zu verstehen. Gerade jenes Problem also, auf welches, wie gezeigt wurde, alles hindrängt, wurde weder gestellt, noch in Angriff genommen. Daraus erklärt sich, daß wir für die Behandlung der mit den Anfängen hellenischer Philosophie zusammenhängenden Fragen zwar einige Schablonen, nicht aber wirklich verwertbare wissenschaftliche Methoden besitzen und daß auch alles, was über diesen Gegenstand von seiten der sich in Sachen der antiken Philosophie als Fachmänner betrachtenden Philologen gesagt wurde, dem wirklichen Philosophen bloß ein laienhafter Versuch zu sein scheint. Das Verfahren, welches auf anderen Forschungsgebieten sich in seiner Art bewährt hatte, wurde mutatis mutandis auf das Gebiet der hellenischen Philosophie übertragen und man fühlte sich nie durch den Skrupel beunruhigt, ob nicht am Ende Geschichte der Philosophie doch eher Sache des Philosophen als des

bloßen Historikers sein könne, ja ob der Historiker seinem Wesen nach überhaupt im Stande sei, die Phasen des Auf- und Untergehens philosophischer Systeme und die Systeme selbst zu verstehen. Da aber einmal die Geschichte der Philosophie dem Historiker überantwortet war, fiel die der alten Philosophie überhaupt und die der hellenischen insbesondere dem klassischen Philologen anheim, der es sich gestatten durfte, jedesmal, wenn er von der Herausgabe eines Schriftstellers, von der Vergleichung verschiedener Codices, von der Anfertigung eines genauen Index, von grammatikalischen Beobachtungen über die Verwendung gewisser Worte bei gewissen Schriftstellern, von der Entzifferung einer Inschrift oder einer Urkunde oder von ähnlichen Arbeiten ermüdet war, apodiktische Urteile über vor- und nachsokratische Denker zu fällen. Als bloße Historie betrachtet und ihres problematischen Charakters entkleidet, verlor diese Forschung einerseits die notwendige Beziehung zu denjenigen Strömungen, welche unser Geistesleben heute treiben, und andererseits begann sie immer mehr an philosophischem Ernste einzubüßen.

Die schweren Anschuldigungen, welche in diesen Worten enthalten sind, durfte ich ebensowenig unterdrücken, wie ich, bevor ich daran gehe, über die Methoden, welche auf das Thema der hellenischen Philosophie anzuwenden sind, Genaueres zu sagen, es unterlassen darf, diese Anschuldigungen bis ins Einzelne zu verfolgen und zu begründen. Sie auszusprechen, fühlte ich mich aus zwei Anlässen verpflichtet. Erstens konnte ich nur dadurch, daß ich das meiner Ansicht nach so Bemängelnswerte hervorhob, erweisen, daß eine zwingende Notwendigkeit besteht, mit dem bisher eingehaltenen Verfahren zu brechen und nach neuen, zweckentsprechenderen Methoden zu suchen, und zweitens wollte ich das, was mich auf Schritt und Tritt behindert statt gefördert hatte, auch in dem Lichte darstellen, in welchem es mir erscheint, damit ich wenigstens das Bewußtsein in mir tragen kann, nichts unterlassen zu haben, wodurch ich meine eigenen Absichten zu klären und den Anderen die Wege, welche ich einschlagen muß, gangbar zu machen vermag.

Es wird meine Pflicht sein, die Mängel, welche ich an der gegenwärtigen Altertumsforschung auszusetzen habe, nicht nur allgemein auszusprechen, sondern auch an konkreten Beispielen zu erhärten. Diese werden der Natur der Sache nach wieder vornehmlich dem letzten Zeitraume und in diesem wieder den ihrer äußeren Stellung nach wichtigsten Erscheinungen zu entnehmen sein. Die

Männer, deren Namen ich zu nennen und deren Leistungen ich zu erwähnen habe, leben noch und erfreuen sich innerhalb der Wissenschaft, deren Methoden mir einseitig und deren Ergebnisse mir wertlos erscheinen, höchsten Ansehens. Aber es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß meine Worte sich nicht gegen Personen richten, sondern die Sache betreffen. Diese Sache liegt meiner Überzeugung nach gegenwärtig im Argen und ich muß von denen sprechen, die ihr nicht helfen. So sind die Personen für mich zufällige Vertreter dieser Sache. Wo immer ich von klassischer Altertumsforschung sprechen will, sehe ich Männer, die ihr obliegen. Sie existiert nicht außerhalb dieses Betriebes. Verfehlt scheint mir dieser Betrieb selbst: aber wenn ich hierüber sprechen will, muß ich die nennen, welche ihn leiten. Der Ernst der Sache, um die es sich handelt, ist so groß, daß kein Schrei verletzter Eitelkeit im Stande sein wird, mich in der Verfolgung meines Weges zu beirren.

2. Die Altertumsforschung von heute.

Die Entrücktheit aus dem Getriebe der Welt, welche den Philosophen so ehren kann, steht der Erforschung des klassischen Altertumes übel an. Sie beweist, daß diese Wissenschaft die Fühlung mit ihrer Zeit verloren hat. Aber eine Forschung, an welcher jeder, der nicht gerade zum Kreise der Fachleute gehört, achtlos vorbeigeht, ist von dem Volke, in dem sie ihr Dasein fristet, gerichtet.

Groß ist die Zahl aller jener, welche davon leben, daß einsichtige Männer vor ihnen den Unterricht in der hellenischen Sprache an den Gymnasien begründet haben, so daß auch auf den Universitäten vor einem zahlreichen Hörerkreis diese Sprache und die mit ihr verknüpfte Kultur gelehrt werden muß. Es ist selbstverständlich, daß diese Lehrer, schon weil sie von ihm leben, von der Notwendigkeit dieses Unterrichtes durchdrungen und auch davon überzeugt sind, daß auf Grund tiefster wissenschaftlicher Einsicht nur sie ihn zu erteilen vermögen. Indessen reichen diese Versicherungen vor dem Richterstuhle der Zeit nicht aus, das Ansehen der Erforschung des klassischen Altertumes, das doch wohl nicht grundlos so vollständig erschüttert ist, zu befestigen. Mit Recht wirft man ihr vor, daß sie für die Interessen der Gegenwart und für die Nöten der Menschheit nichts ist, daß sie kein Ohr hat für das, was wir heute brauchen.

Wer diese entrüsteten Stimmen hört, wird dem, was sie sagen, oft genug nicht zustimmen können, aber den Drang, aus dem sie entspringen, billigen müssen. Wenn die Menschheit vor einer versunkenen Kultur steht, dann hat sie diesen Trümmern gegenüber allemale eine Aufgabe, der sie sich nicht entziehen darf, solange sie das edelste ihrer Güter, das Bewußtsein ihrer unerschütterlichen Einheit und der Kontinuität ihrer Geschichte nicht preisgeben will, nämlich die Aufgabe, das Fremde als Möglichkeit ihres eigenen Seins zu erkennen. Denn hiedurch erweitert sie nicht nur ihre Erfahrungen über die Möglichkeiten, welche in ihr liegen, sondern sie vertieft auch ihren Einblick in ihr eigenes Wesen. Daß die Lösung einer solchen Aufgabe die Lösung einer Kulturaufgabe ist, begreift man: aber man frage, was die historische Forschung zu ihr beigesteuert hat. Die Antwort ergibt sich aus den gegenwärtigen Verhältnissen, welche im Gefolge ihrer Tätigkeit entstanden.

Jene Kultur der Hellenen, welche dank der Fruchtbarkeit unserer Forscher selbst weiteren Kreisen vermittelt ist, unterscheidet sich von derjenigen, welche tatsächlich bestanden hat, in allen Stücken. Denn sie ist aus mangelhaftem Verstehen rekonstruiert. Es muß, so oft es schon angedeutet wurde, doch auch einmal ausdrücklich gesagt werden: Sophokles ist ein tieferer Künstler als Euripides, Aischylos ein tieferer als Sophokles, Platon ist weiser als Aristoteles, Heraklit weiser als Platon. Je weiter wir zurückgehen, desto herrlichere Erscheinungen tauchen vor uns auf und die größten und schönsten unter ihnen lehrt uns die historische Forschung für gewöhnlich nicht einmal den Umrissen nach kennen. Die wirklich großen Hellenen, jene Männer, welche die hellenische Kultur begründet haben und welche verstanden sein müssen, wenn man diese Kultur verstehen will, haben noch v o r dem fünften Jahrhundert gelebt. Was man uns bewundern lehrt, sind die Werke der Epigonen, welche auf den Schultern ihrer Meister uns groß erscheinen. Die Meister selbst, Männer wie Pherekydes, Pythagoras, Heraklit, Parmenides und wie sie sonst noch heißen, sind uns fremd, unverständlich, ja in manchen Punkten lächerlich. Da dem aber so ist, sind die Historiker der Philosophie, die überall dort, wo sie keine Gründe mehr wissen, ihre Denker naiv sein lassen, ebenso vollständig gerichtet, wie es der Kunsthistoriker wäre, der für ein archaisches Holzbild nur Staunen und Lächeln übrig hätte.



3. Wenn Philosophen irren.

Es ist interessant zu beachten, wie Philosophen, welche damit beschäftigt sind, ihre Gedanken zu entwickeln, auf die anderer Denker, welche vor ihnen tätig waren, fast lediglich nur zu dem Zwecke zurückgreifen, um die eigene Lehre durch Zustimmung, Ergänzung oder Polemik zu verdeutlichen. Die Richtung, in welcher sie bei solchen Gelegenheiten von dem eigentlichen Verständnisse und der korrekten Würdigung ihrer Vorgänger abirren, ist stets die nämliche: bestimmt durch den Mangel an Willen, sich auf den Standpunkt des anderen zurückzuversetzen und sich der mannigfaltigen Umstände, unter deren Einfluß er dachte, vor allem aber eben jener kulturellen Voraussetzungen, von denen die Philosophie so besonders abhängt, bewußt zu werden, — und ferner auch bestimmt durch die Neigung, das Subjektive des Anderen zu dessen System zu beziehen und mit dem eigenen System zu vergleichen.

Ich greife, um dies zu verdeutlichen, zunächst etwas weiter zurück und beginne mit einer Äußerung Schopenhauers über Pythagoras.[1]) „Ewig beklagenswert ist es, daß zwei so große Männer, wie Pythagoras und Sokrates nie geschrieben haben. Es bleibt sogar schwer zu begreifen, wie Geister, die das gewöhnliche Menschenmaß so weit überstiegen, entweder zufrieden sein konnten, bloß auf ihre Zeitgenossen zu wirken, ohne Einfluß auf die Nachwelt zu suchen; oder daß sie sollten die Fortpflanzung ihrer Lehre genug gesichert geglaubt haben durch den Weg der [Schule], durch die Schüler, die sie durch mündlichen Unterricht gebildet .... (S. 36) Pythagoras hatte wohl eingesehen, daß die meisten Menschen unfähig sind, diejenige Wahrheit zu fassen, welche den tiefsten Denkern des menschlichen Geschlechtes offenbar geworden: daß sie daher jene Lehren mißverstehen und verdrehen, oder hassen und verfolgen, eben weil sie sie nicht verstehen und ihren Aberglauben dadurch gefährdet halten. Darum wollte er durch vielfältige Prüfungen, deren erste physiognomisch war, die Fähigsten, die in seinen Bereich kamen, auslesen und diesen allein das Beste mitteilen, was er wußte: diese sollten nach seinem Tode auf gleiche Weise seine Lehre fortpflanzen, an auf gleiche Weise Auserwählte, und so sollte sie stets leben im Geiste der Edelsten. Der Erfolg lehrte, daß das nicht anging: die

---

[1]) Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß (Reclam) Band II: Einleitung in die Philosophie, S. 35.

Lehre erlosch mit seinen nächsten Schülern, von denen wenige zuletzt, als die Sekte völlig zerstreut und verfolgt war, Einiges aufgeschrieben haben sollen, um die Trümmer jener Weisheit zu bewahren." Diese schöne und tiefe Darstellung leidet an dem Mangel, daß Schopenhauer den Pythagoras aus dessen eigenen Einsichten heraus seine Lehre zur Geheimlehre umwandeln läßt. Wer das, was über die Einheit des ursprünglichen Systemes der Philosophie gesagt wurde, erwägt, erkennt, daß auch Schopenhauers Darstellung den Pythagoras von der Grundlage der Kultur seiner Zeit isoliert. Der Gedanke, einen Bund Wissender zu gründen, ist nicht ein Gedanke des Pythagoras auf Grund seiner Philosophie: Pythagoras selbst muß, wenn die Legenden von seinen Reisen etwas Wahres an sich haben, mehr als einem Bunde ganz ähnlicher Art begegnet und in mehr als eine geheime Lehre eingeweiht worden sein. Er tat nur so, wie seine Vorbilder getan hatten und der Gedanke, den Schopenhauer ihm zuschreibt, mag in manchen Häuptern geheimer Schulen als Gedanke klar erfaßt worden sein: die Überlieferung aber zwingt uns nicht dazu, ihn in Analogie zu unserem eigenen Empfinden anzunehmen. Sie gibt uns etwas Festeres. Sie zeigt uns den Zusammenhang der Lehrart durch Schultradition mit der altertümlichen Einheit von Religion, Kult und Philosophie, welcher die ältesten Systeme zustreben. Und diesen Zusammenhang zu verstehen — das scheint mir das eigentliche Problem zu sein, das aber allerdings auch nicht durch die tiefsinnigste Spekulation sondern nur durch konkretes Eingehen auf die Gedanken und Strömungen jener Zeit erledigt werden kann.

Das Beispiel Schopenhauers beleuchtete eine vielleicht etwas schwierigere Aufgabe des Historikers der Philosophiegeschichte und es wird wohl gut sein, das in einem konkreten Fall Gesagte auch allgemeiner auszusprechen. Es nützt nichts, ein historisches Phaenomen psychologisch erklärt zu haben, weil diese Art der Erklärung selten eindeutig ist und fast nie richtig ausfällt, wenn nicht vorher die Tatsachen ihrem vollen Umfange nach erwogen worden sind. Man darf sich durch das scheinbar Einleuchtende nicht blenden lassen und man muß vor allem, wenn auch die Erklärung, welche man geben will, uns befriedigen könnte, nachsinnen, ob das Denken, welche sie bei dem betreffenden Philosophen voraussetzt, für seine Zeit möglich war, ja ob überhaupt das, was wir annehmen möchten, zu jenen Zeiten gedacht werden konnte.

Ein zweites Beispiel für eine Mißdeutung alter Tradition aus modernem Empfinden liefert uns Nietzsche in seinem Abriß der vorsokratischen Philosophiegeschichte.[1]) Er spricht von Thales und sagt im Hinblicke auf die eigenartigen Anfänge der Philosophie: „Was der Vers für den Dichter ist, ist für den Philosophen das dialektische Denken: nach ihm greift er, um sich seine Verzauberung festzuhalten, um sie zu petrefizieren. Und wie für den Dramatiker Wort und Vers nur das Stammeln in einer fremden Sprache sind, um in ihr zu sagen, was er lebte und schaute, und was er direkt nur durch die Gebärde und durch die Musik verkünden kann, so ist der Ausdruck jeder tiefen philosophischen Intuition durch Dialektik und wissenschaftliche Reflexion zwar einerseits das einzige Mittel, um das Geschaute mitzuteilen, aber ein kümmerliches Mittel, ja im Grunde eine metaphysische, ganz und gar ungetreue Übertragung in eine verschiedene Sphäre und Sprache. So schaute Thales die Einheit des Seienden: und wie er sich mitteilen wollte, redete er vom Wasser."

Obgleich die Bemerkungen über das Verhältnis des Philosophen zu seinen Ausdrucksmitteln, welche Nietzsche an dieser Stelle gibt, genau das sagen, worauf es in dieser Sache ankommt, ist doch die Verdeutlichung des Gesagten durch Thales ein schwerer Mißgriff. Die Stelle wird durch das, was wir an ihr auszusetzen haben, nicht minder schön und der Gedanke Nietzsches wird nicht minder richtig: nur trifft er auf Thales nicht zu. Thales war von dem Erleben einer Einheit des Seienden sehr weit entfernt, weil er eine solche Einheit in sich selbst nicht mehr besaß. Aber er rang mit allen seinen Kräften nach ihr, jedoch nicht auf dem Wege inneren Schauens, sondern äußerer Forschung. Weit mehr auf Seiten der Wissenschaft als auf Seiten der Philosophie stand dieser Mann, welchen sich Nietzsche als ersten Philosophen dachte und daher mit Eigenschaften ausstattete, die einem Thales nicht zukamen.

Die Ausstellungen, welche in zwei herausgegriffenen Fällen das einemal Schopenhauer, das anderemal Nietzsche betrafen, lassen einen diesen beiden Männern gemeinsamen Zug hervortreten, der ihnen eigen ist, soferne sie Philosophen sind. Was sie von ihren Vorgängern löblich vermerkt hatten, was sie in ihren eigenen Erlebnissen ihnen nachzuempfinden vermochten, das hoben sie in ihrer

[1]) Werke X, 25. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.

Art als Mittel, eigene Gedanken in ihnen zum Ausdrucke gebracht zu sehen, hervor und kümmerten sich nicht um die historische Möglichkeit ihrer Interpretationen. Das Bewußtsein von der inneren Richtigkeit derselben verschleierte den Blick dafür, ob sie an die passende Stelle gesetzt seien.

Diese Art des Irrtumes ehrt den, der ihr verfallen ist; denn wo sie zu bemerken ist, wissen wir: hier hat ein Philosoph gedacht. Aber in einer Untersuchung über die Geschichte der Philosophie kann und soll jeder solche Irrtum vermieden werden, ohne daß die Höhe der philosophischen Betrachtung, welche für sie Pflicht ist, darunter zu leiden hat. Erhaben aber ist der Philosoph über jeden Einwand von seiten des Historikers, wenn er nicht über bestimmte Männer, über bestimmte Zeiten, sondern über Gesamtphänomene der Kulturentfaltung dieser Zeiten nicht wissenschaftlich forscht, sondern richtig vermutet, wie Platon sagen möchte. In diesem Falle hat der Historiker und der Altertumsforscher sich vor dem, was ihm seinem innersten Wesen nach überlegen ist, zu beugen. Nur die Philosophen noch dürfen durch die Zeiträume der Jahrhunderte hindurch über solche Dinge ihre Meinungen austauschen, deren jede für sich unvergänglicher ist als alle Wissenschaft. Und von diesem Standpunkte aus will auch die Fehde beurteilt sein, welche seinerzeit die Wissenschaft gegen einen Philosophen in Sachen des attischen Dramas zu ihrer ewigen Schmach aufzunehmen wagte.

Es darf hier nicht unterlassen werden, von diesen nicht allzu alten Dingen zu sprechen, da sie ein grelles Licht auf den Kulturwert der Wissenschaft werfen, von welcher die Rede ist. Als Friedrich Nietzsche seine Geburt der Tragödie verfaßt hatte, erhob sich von allen Enden der philologischen Welt gegen ihn der Widerspruch der Fachleute, welche besser zu wissen behaupteten, was das attische Drama gewesen sei. Menschen, deren dionysische Erlebnisse sich auf den Kneipentaumel ihrer Studienzeit und deren apollinische Hoffnungen sich auf sichere Staatsämter bezogen, wagten es, nicht nur über, sondern auch gegen das Dionysische und das Apollinische zu sprechen. Daß Wilamowitz [1]) Nietzsches Werk als Afterphilologie zu bezeichnen vermochte, wird ein Ruhmestitel in den Annalen der

[1]) Zukunftsphilologie, eine Erwiderung auf Fr. Nietzsches, ordentlichen Professors der Philologie zu Basel: Geburt der Tragödie. Vgl. zum Thema Dr. Jakob J. Hollitscher, Friedrich Nietzsche, Darstellung und Kritik. Wien und Leipzig 1904.

Philosophie bleiben. Und die Ewigkeit wird, wenn sie dereinst Nietzsches Gedanken als kostbares Gut in Empfang nimmt, in dem Bernstein der mit dem großen Philosophen verknüpften Überlieferung der petrefizierten Mückengestalt eines Ulrich-Wilamowitz-Möllendorf mit Gelächter gewahr werden.

4. Die Geschichten und das Studium der Philosophie.

Eine derjenigen Darstellungen der Geschichte hellenischer Philosophie, welche sich gegenwärtig allenthalben größter Wertschätzung erfreut, ist Gomperz' Werk: Griechische Denker. Wer es liest, erhält ein völlig entstelltes, höchst oberflächliches Bild von diesen Philosophen. Beispiele sollen die Behauptung belegen.

Gomperz spricht von den Anregungen, welche Heraklits Umgebung seiner Philosophie bieten konnte. Kulturelle Beziehungen mitzuteilen wird ihm schwer und er greift (S. 50) zu einer feuilletonistischen Schilderung. „Einsamkeit und Naturschönheit waren die Musen Heraklits. Der stolze, von unbändigem Selbstvertrauen erfüllte Mann war zu keines Meisters Füßen gesessen. Allein, wenn der sinnende Knabe auf den zauberisch schönen, von beinahe tropisch üppigem Pflanzenwuchs bedeckten Höhen umherschweifte, die seine Vaterstadt umkränzen, da stahl sich manch eine Ahnung des All-Lebens und der in ihm waltenden Gesetze in seine wissensdurstige Seele!“ In einer Anmerkung zur Stelle erfahren wir, daß der Verfasser hier nicht geschwätzt zu haben meint, sondern daß er selber in Ephesos war, sich die Landschaft angesehen hat und bei der Abfassung seines Aufsatzes über Heraklit aus dieser Erinnerung heraus die psychologische Genesis jener einzigen Lehre verstanden zu haben glaubt.[1] Falsch aber, grundfalsch ist die Vorstellung, einen Philosophen aus dem Anblicke der Naturschönheit heraus ein weltumfassendes System finden zu lassen, während die Übertragung eines solchen Irrtumes auf Heraklit geradezu Unkenntnis der antiken Denkweise verrät. Was wir und Gomperz heute unter Naturschönheit verstehen, ist dekorative Landschaft, ja mitunter sogar „Romantik“ der Landschaft. Wie sich zur letzteren selbst noch der Römer verhielt, zeigt der von ihm geprägte Ausdruck foeditas alpium. Die Wertschätzung der Naturschönheit, nämlich der Landschaft, ist nicht älter als die Land-

[1] S. 428: „Über Ephesos und seine Umgebung spricht der Verfasser aus Autopsie.“

schaftsmalerei. Zu Heraklits Zeiten und auch noch weit später schätzte man den Ausblick in ein triftenreiches, von Gehöften durchzogenes und von Wäldern umrahmtes Tal rein praktisch wegen der Quellwasser, die darin rieseln, wegen der Herden, die darin weiden, wegen der Holzstämme, die darin wachsen, und wegen der Menschen, die darin bequem leben konnten. Das war der Gedanke der schönheitsdürstenden Seele. Schönheit im antiken Sinne ist eben nur Schönheit des Menschen oder des Menschenwerkes. Diese Schönheit fanden die Alten wohl im Kosmos, aber nicht bei dem Anblicke dekorativer Landschaften, sondern durch sinnende Betrachtung des gestirnten Himmels.

Das zweite Beispiel entnehme ich jenem Gebiete, auf welchem Gomperz als Meister ganz besonders gerühmt wird, nämlich dem Gebiete zwischen Medizin und Philosophie. Von Alkmaion von Kroton behauptet er, dieser sei der erste gewesen, der eine subjektive Sinnesempfindung beobachtet und als solche erkannt habe.[1] Die Behauptung ist zunächst sachlich falsch. Wenn selbst das, was er beobachtet hatte, für Alkmaion eine subjektive Sinnesempfindung gewesen wäre, wäre er doch nicht der erste gewesen, der eine solche beobachtet gehabt hätte. Schon vor Alkmaion haben Anaximander und Anaximenes das Leuchten des Blitzes als simultanen Kontrast des hellen Himmelsuntergrundes im Gegensatz zur schwarzen Gewitterwolke zu erklären versucht. Aber hiervon sei abgesehen. Viel schwerer als diese Unkenntnis wiegt das vollständige Mißverstehen des Alkmaion, welches Gomperz zur Last fällt. Alkmaion wollte um seiner optischen Theorien willen erweisen, daß im Auge sowohl Feuer als auch Wasser ganz tatsächlich enthalten sind. Das Wasser vermochte er durch den Sektionsbefund jederzeit nachzuweisen.

[1] Griechische Denker, S. 121: „Er (sc. Alkmaion) aber war überdies der erste, der seine Aufmerksamkeit den subjekten Sinnesempfindungen zugewandt und damit die Bahn betreten hat, die schließlich zu tieferer Einsicht in die Natur des Wahrnehmungsaktes und des Erkenntnisprozesses überhaupt zu führen bestimmt war. Freilich hat er hier nur den ersten Schritt getan. Es war das Funkensehen des von einem heftigen Schlag getroffenen Auges, das seine Verwunderung erregt und seine wissenschaftliche Einbildungskraft in nachhaltige Bewegung versetzt hat ...... Wo wir von spezifischer Energie der Sinnesnerven sprechen, griff er zu einem rein stofflichen Erklärungsbehelf (das Wort Erklärung ist von mir gesperrt; denn darauf kommt alles an: was bei Gomperz Erklärung einer Beobachtung ist, war bei Alkmaion Beweis für eine Behauptung). Das Auge sollte Feuer enthalten."

Daß aber Feuer im Auge eben so tatsächlich enthalten sei, schloß er daraus, daß man es bei einem Schlage auf das Auge aus demselben hervorspringen sieht. Man glaubte ja auch, daß im Feuerstein, Feuer enthalten sei, da es ihm durch den Stahl entlockt wird. Der Gedanke des Alkmaion ist eben primitiv, indem er das Subjektive vollständig objektiv nimmt. Von der Beobachtung einer subjektiven Sinnesempfindung ist also gar keine Rede, da ja hierzu auch gehörte, daß Alkmaion dieselbe als subjektiv erkannt hätte. Nicht einmal eine Sinnesempfindung, sondern vielmehr eine Tatsache glaubte Alkmaion beobachtet zu haben. Gomperz hat aber infolge seiner Tendenz, den Alkmaion zu modernisieren, dessen Sinnentheorie eben mit um des erwähnten Mißverstehens willen, überhaupt gar nicht erfassen können. Mir aber hätte es nicht dafür gestanden, dieses Versagen hervorzuheben, wenn bloß das Verständnis eines Philosophen unserem Geschichtsschreiber der Philosophie verschlossen geblieben wäre[1]: in Wirklichkeit ist der Fehler, welchen ich angeführt habe, symptomatisch dafür, daß Gomperz die Perspektive des Altertums überhaupt nicht kennt.

Der Anklang, den Gomperz' Buch in weiten Kreisen gefunden hat, zeugt einerseits für das rege Interesse, das man einer verständlichen und lesbaren Philosophiegeschichte noch immer, trotz aller getäuschten Erwartungen, entgegenbringt, aber andererseits auch für die Urteilslosigkeit der Leser, welche in dieser Verflachung das Altertum wiedererstanden glauben.

---

[1] Für Gomperz Manier vergleiche man noch in Hinblick auf Alkmaion den Anfang des betreffenden Artikels a. a. O. S. 119: „‚Alkmaion von Kroton, der Sohn des Peirithoos' — so lautete der Beginn seines uns leider nur in wenigen Bruchstücken erhaltenen Buches — ‚spricht also zu Brontinos, zu Leon und Bathyllos: über die unsichtbaren Dinge besitzen nur die Götter volle Gewißheit; um aber nach Menschenart Wahrscheinlichkeitsschlüsse zu ziehen', — hier bricht das Satzchen leider ab, doch nicht, ohne uns auch in dieser Verstümmelung einen wertvollen Fingerzeig zu erteilen. ... Nicht ein alle menschlichen und göttlichen Dinge umfassendes System, sondern einzelne Lehrmeinungen stellt uns jener Satz in Aussicht, der um so mehr verheißt, je weniger er verspricht." Die Stelle spricht für sich, aber um es auch noch mit eigenen Worten zu sagen: wo kann jemand in dem Satze des Alkmaion selbst mit Argusaugen auch nur eine Andeutung darüber entnehmen, daß es bloß einzelne Lehrmeinungen enthalten habe und wie dürfte man selbst daraus je schließen, dieselben seien deshalb auch gleich vereinzelt, d. h. ohne Aufbau nach einem Systeme, gewesen?

Zwei Ausgaben einer Geschichte der griechischen Philosophie, ein großes Handbuch und einen verkürzten Auszug daraus, verdanken wir Eduard von Zeller. Wer sich für ein philosophisches Hauptrigorosum zu präparieren hat, liest den „großen Zeller“ und wer ein Nebenrigorosum machen soll, liest den „kleinen Zeller“. Sonst befindet sich das Werk nur in den Händen der Fachleute, welche darin nachschlagen. Daß es jemand von Anfang bis zu Ende durchzulesen vermöchte, glaube ich nicht. Es ist eine Sammlung von Quellenstellen, welche in zusammenhängender Darstellung besprochen, philosophisch erläutert und in Hinblick auf die Deutungen und Annahmen anderer Philologen diskutiert werden. Der Blick des Lesers schwankt stets zwischen Text und Anmerkung, zwischen griechischen Stellen und deutschen Erläuterungen, zwischen den Ansichten des Heraklit, des Lasalle über Heraklit und des Pfleiderer über Hegel-Lasalle-Heraklit. Ich verstehe besser, was im Talmud in der Gemara Rabij Johanan im Namen des Rabij Elijezar und Rabij Jehudah über die Deutung sagt, die Rab Asej einer Mišnah gegeben hat und was nach alledem die Masorah eigentlich sagen wollte, als das Ergebnis dieser vergleichenden Forschung, welche selten so ehrlich ist, wie die halachischen Diskussionen mit dem Worte „unentschieden“ zu enden. Was Zellers Geschichte der griechischen Philosophie bietet, sind Materialien zu einer Geschichte griechischer Philosophie, welche vielfach der Ergänzung, durchwegs der Sichtung und insbesondere der inhaltlichen und sachlichen Gliederung bedürfen.

„Wer erlöst z. B. die Geschichte der griechischen Philosophen wieder von dem einschläfernden Dunste, welchen die gelehrten doch nicht all zu wissenschaftlichen und leider gar zu langweiligen Arbeiten Ritters, Brandis' und Zellers darüber ausgebreitet haben? Ich wenigstens lese Laertius Diogenes lieber als Zeller, weil in jenem wenigstens der Geist der alten Philosophen lebt, in diesem aber weder der noch irgend ein anderer Geist. Und zuletzt in aller Welt: Was geht unsere Jünglinge die Geschichte der Philosophie an? Sollen sie durch das Wirrsal der Meinungen entmutigt werden, Meinungen zu haben? — — — Sollen sie etwa gar die Philosophie hassen oder verachten lernen?“ [1]

[1] Friedrich Nietzsche. Drittes Stück der unzeitgemäßen Betrachtungen: Schopenhauer als Erzieher, kleine Ausgabe, Bd. I p. 481.

Es war seit jeher eine weitverbreitete Überzeugung, daß das Studium der historisch überlieferten Systeme die Vorschule zur Philosophie sei, wenn nicht die eigentliche Hochschule dieser Disziplin. Und auch die philosophischen Systembegründer haben die Auseinandersetzung mit ihren Vorgängern nie für überflüssig gehalten. Wir wissen, daß in diesen Systemen, wie weit immer sie auch oft über die Erfahrung hinauszugehen scheinen, doch die Früchte der Erfahrungen denkender Generationen aufgehäuft sind, und daß wir die Ergebnisse solcher Lebensläufe, die immer im einen Sinne singulär und im anderen typisch sind, als Bereicherung unserer eigenen geistigen Erlebnisse aufzufassen haben.

Die Wichtigkeit und die Berechtigung dieser Auffassung von dem Studium der überlieferten Systeme ist öfters ausgesprochen worden: minder ernst nahm man es mit der Ausführung. Lauter und lauter erhebt sich die Klage, daß eine gründliche Kenntnis der Geschichte der Philosophie immer seltener wird, und daß Demokrit, Platon, Aristoteles, Bacon, Spinoza, Kant und Andere, mehr genannt als gelesen werden, Auch trifft es sich, wie gezeigt wurde, immer öfter, daß Männer, welche auf Grund ihres Bildungsganges und ihrer wissenschaftlichen Betätigung verpflichtet wären, zu wissen, wie bestimmte Probleme bisher formuliert wurden, hiervon auch dann keine Ahnung haben, wenn diese Versuche Früherer ihnen und ihren Zuhörern Umwege oder gar Irrwege hätten ersparen können. So erklärt sich auch die traurige Tatsache, daß, wo nicht konkrete Forschung zu neuen Kenntnissen geführt und gleichzeitig praktisch gefördert hat, im theoretischen Denken die Probleme der Früheren, insbesondere der Alten, kaleidoskopartig aneinandergefügt, aber nicht weitergebildet und bereichert wurden.

Ihre belehrende Wirkung wird aber die Geschichte der Philosophie nur dann haben, wenn sie nicht eine Gallerie lebloser Bilder der Vergangenheit ist, die als eine Art Petrefakte nur noch das Interesse des Sammlers fesseln können, sondern wenn sie auf die modernen Problemstellungen und den Stand und die Bedürfnisse der heutigen Wissenschaft fortwährend Rücksicht nimmt und diese durch die in den überlieferten Systemen niedergelegten Erfahrungen zu bereichern sucht. In diesem Sinn ist es z. B. uninteressant, zu wissen, was sich die Stoiker tatsächlich bei diesem oder jenem für sie typischen Satze gedacht haben, wohl aber sehr interessant, zu erforschen, ob sie hierbei nicht mit ähnlichen Problemen kämpfen

mußten, wie heute wir. Natürlich muß, damit dies ermittelt werden kann, ihr tatsächlicher Gedankengang auch festgestellt werden: aber dies ist Voraussetzung, nicht Zweck. Ein Beispiel mag zeigen, wie auf die Probleme selbst bei solchen Untersuchungen ein sehr helles Licht fallen kann. Der von einigen hellenischen Philosophen aufgestellte Satz, das Gleiche werde durch Gleiches erkannt, führte diese Denker dazu, den physiologischen Vorgang dem Reize möglichst ähnlich zu machen, um die Empfindung zu erklären. Heute ist man durch eine Reihe von höchst gewichtigen Erwägungen davon abgekommen, solche Ähnlichkeiten zu suchen. Vielmehr spricht man Reiz und Empfindung für grundverschieden an. Aber dennoch trachten auch heute alle Theorien über das Zustandekommen von Sinnesempfindungen, dem System der Empfindungen (etwa dem Farbenkörper) ein System physiologischer Daten (Sehstoffe) von der nämlichen Struktur zuzuordnen. Man ist also, obgleich man die erste naive Formulierung des Satzes aufgeben mußte, noch immer bei dem Prinzip: Gleiches werde durch Gleiches erkannt, insofern stehen geblieben, als man jetzt die Skrukturen der Systeme, nicht mehr deren Elemente, einander recht ähnlich zu machen trachtet. Die Untersuchung der Frage, ob die moderne Wiederbelebung des antiken Grundsatzes durch neue Erfahrungen gerechtfertigt werden kann, oder nicht eben aus den nämlichen Gesichtspunkten aufzugeben sein könnte, aus welchen seinerzeit der Satz der Alten aufgegeben werden mußte, betrifft sodann das Problem selbst und ist vielleicht geeignet, darüber hinaus zu neuen Einsichten zu führen.

Die Achtlosigkeit, mit welcher jeder, der nicht fachlich mit antiker Philosophie sich beschäftigen will, an Zellers Werk vorübergeht, kann nur durch den Zwang der Prüfung überwunden werden, dem jeder Universitätshörer sich schließlich fügt. So lernt er von alter Philosophie das gesetzliche Minimum, da das Buch, das er zur Hand nehmen muß, ihn in endloser Öde anstarrt. Das Gelernte vergißt er und dann ist er überzeugt, daß „Aristoteles und Platon nur Kohl geschrieben haben". Mitunter führt ihn sein Weg auf die Lehrkanzel einer Universität. Er ist ein tüchtiger Kopf und fördert die Wissenschaft, in welcher er wirkt. Dann kommt sein Alter. Er soll weite Gesichtspunkte gefunden haben, er soll sie sagen, er will sie sagen. Jetzt beginnt er, zu philosophieren, — daß Gott erbarm!

Jene Wissenschaft, welche stets dem Philosophen von besonderem Interesse war, die Physik, leidet hierunter am schwersten. Nach ihr kommt die Biologie, in welcher der nämliche Übelstand herrscht. Aber die Biologen haben viel mehr an feste Tatsachen anzuknüpfen und sind an abstraktes, ja unter Umständen gegenstandsloses Denken minder gewöhnt als die mathematisch geschulten Physiker. So bleiben die philosophischen Erzeugnisse der Physikprofessoren, welche in ihrem Alter, nachdem sie manches Schöne gefunden haben, zu philosophieren beginnen, einzig in ihrer Art. Große Schulung des Denkens, originelle Gesichtspunkte, bedeutsame Perspektiven haben sie aus ihrer eigenen, von Philosophie so durchtränkten Wissenschaft gewonnen und sie beginnen, nachdem sie einige philosophische Schriften, darunter natürlich stets Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften, passim gelesen haben, jetzt gegen oder für Kant und gegen oder für Darwin, gegen oder für Schopenhauer, oder wie es sonst kommen mag, zu kämpfen. Die Philosophen aber stehen seitswärts und schauen dem sonderbaren Treiben zu. Sie wissen nicht, weshalb es so kommen mußte, aber es ist nicht zu verwundern, wenn inmitten des Wirrsales, das diese Art des Philosophierens im Gefolge hat, ein Fachphilosoph in die Worte ausbricht: „Wenn einige Leute so philosophieren wie die kleinen Kinder, so können das doch füglich nur sie selbst für eine Neugeburt der Philosophie halten.“ [1]

So sehen die Folgen aus, welche die historisch-kritische Methode der Erforschung des klassischen Altertumes in den Nachbargebieten gezeitigt hat. Der allgemeine Verfall, der sich ergab, ist nicht verwunderlich; denn wer wollte etwas Anderes als den Ruin einer Bank erwarten, zu deren Direktoren man Knaben macht, die zur Not das Einmaleins kennen, von Perzenten, Bilanzen, Eskompten u. dgl. aber nicht einmal eine Ahnung haben.

Man weiß unter den Forschern von heute nicht, was Philosophie und was Geschichte der Philosophie, ja was Geschichte überhaupt ist. Wohl beginnt man bereits, darüber zu „philosophieren“, aber es

[1] Diesen Satz aus Prof. Dr. A. Höflers Nachlese zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften, welche demnächst in Vaihingers Kantstudien veröffentlicht werden wird, zitiere ich hier aus dem Gedächtnisse, so wie ich ihn im Manuskripte dieses Aufsatzes, in welchem Höfler meine Mitarbeit an dem die Berliner Kant-Ausgabe ergänzenden Lesartenverzeichnisse und an dieser Ausgabe selbst erwähnt, gelesen habe.

entspricht diesen Spekulationen keine Praxis, an der sie einen festen Halt fänden. Weiß man aber schon auf anderen Gebieten nicht deutlich, was historisch und was naturwissenschaftlich heißt, und ob die Philosophie zur Historie oder zur Naturwissenschaft gehört, so verwischen sich bei solchen Versuchen, Philosophie überhaupt eine Art Wissenschaft oder Wissenschaft eine Art Philosophie sein zu lassen, alle Grenzen vollends, sobald auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie zwischen dem historischen und dem philosophischen Standpunkt unterschieden werden soll. Daß Historie zunächst auf Tatsachen geht, weiß man; aber man weiß auch, daß es historische Konstruktionen und Hypothesen gibt. Hypothesen sind aber doch schon wohl etwas Philosophisches; denn sie müssen nach Methoden gemacht werden und die Methoden findet und untersucht der Philosoph. So gehen die Gedanken nach einer Richtung in die Irre. Denn offenbar ist das „Es war“ Thema, die Hypothese und die Methode Werkzeug des Historikers. Aber noch in eine zweite Richtung verirrt man sich. Der Philosoph selbst ist ja Thema der Philosophiegeschichte. Wie sollte da diese Geschichte nicht selbst Philosophie sein, da sie doch fortwährend und ausschließlieh mit Philosophie zn tun hat? Oder, noch schöner: wie sollte nicht Philosophie, Geschichte der Philosophie und auch Philologie eines sein, da doch jede Untersuchung eines alten Philosophen sich auf philologische Kenntnis und Untersuchung stützen muß? So könnte man sich auch einmal fragen, ob nicht der Weber ein Tischler sei, da er doch den Webstuhl, oder der Schneider ein Messerschmied, da er die Scheere handhabt. Man verzeihe mir die Erwähnung so kindischer Dinge und man verzeihe mir auch, daß ich noch zu aller Deutlichkeit hinzufüge: Wäre Philologie schon Philosophie, dann hätte Heraklit vielleicht noch undeutlicher konstruiert, und wäre Geschichte der Philosophie schon Philosophie, dann hätte Heraklit diese Geschichte schreiben müssen, statt sie zu machen. Ich muß aber um Verzeihung für diese Erläuterungen bitten, da ich sie eigentlich bloß auf Grund zweier Fälle gegeben habe, welche mich zum Teile persönlich betreffen. Die kindische Unorientiertheit, von der ich spreche, ist nicht erdacht, sondern erlebt. In der Vorrede zu dem ersten Hefte dieser Studien hatte ich gesagt: „In welchem Sinne das philosophische Interesse dem historischen gegenüber-, aber gewiß nicht entgegengestellt wurde, wird sich aus der Darstellung selbst ergeben.“ Ein englischer Rezensent (John Burnet) bemerkte hiezu:

„It is almost impossible to criticise this book. It appears as the first of a series of studies on the 'pre-Socratics' from a 'plurely philosophical standpoint'. It is difficult to know what this melaes. We learn, indeed, that 'philosophical' is somehow contrasted with 'historical' and 'philological'; but this docs not carry us mach further . . . . As the fragments are philosophical, the philological interpretation of them is necessarily philosophical; for otherwise we should have bad philology. A philosophical interpretation wich is not at the same time 'philological' is nothing at all.“ [1] Und ein Deutscher (F. Lorzing) bemühte sich, das Problem, das ihm bei so unklaren Worten aufstieß, gründlich zu erledigen. Er sagte; „Die scharfe Betonung des rein philosophischen Standpunktes läßt sich in einem doppelten Sinne auffassen. Entweder will sich der Verfasser zwar auf den Boden geschichtlicher Forschung stellen, aber den Gegenstand dieser Forschung auf den rein philosophischen Gehalt der ältesten Philosophie der Griechen einschränken; oder er will ohne jede Rücksicht auf die geschichtliche Entwicklung die einzelnen Systeme unter dem Gesichtswinkel einer höheren philosophischen Weltanschauung betrachten und mit Hilfe einer rein spekulativen Methode beurteilen. In Wahrheit hat er sich auf keinen dieser beiden Standpunkte ausschließlich gestellt, sondern philosophische Betrachtung in wunderlicher Weise mit historisch-philologischer Behandlung des Stoffes vermengt (Sp. 1 und 2).“ Und hieraus ergab sich auch gleich das Urteil: „Daß streng logische Entwicklung der Gedanken nicht gerade seine Stärke ist, kann bei der von uns gekennzeichneten Unklarheit seiner wissenschaftlichen Auffassung nicht Wunder nehmen (Sp. 13).“ [2] Es hätte gewiß nicht dafür gestanden, diese Geistesblitze hier mitzuteilen, wenn ich nicht daraus, daß wissenschaftlich angesehene Blätter Rezensenten haben, welche derlei leisten und offenbar die Gliederung der philosophischen Fakultät an den Universitäten für die Gliederung der Wissenschaften halten, auf die Wissenschaft selbst schließen müßte. Wie können solche Leute, wo es sich nicht um ein α oder ein ω, sondern um das A und Ω handelt, anders als versagen?

---

[1] American Journal of Philology 1906 p. 121.

[2] Berliner philologische Wochenschrift, XXVI. Jahrg. Nr. 1 (6. Jan. 1906).

5. Von der Sprach- und Sachkenntnis.

Der Widerstreit zwischen dem Streben nach bloßer Feststellung von Tatsachen und dem Streben nach der Würdigung der in denselben enthaltenen Probleme, aus welchen die Tatsachen selbst erst ihre richtige gegenseitige Stellung und oft auch unvermutete Vervollständigung erhalten, ist im Wesen der Widerstreit zwischen historischer und philosophischer Auffassung überhaupt. Daß er behoben werden kann und wie dies in einwandfreier Weise möglich ist, wird später zu zeigen sein. Hier dagegen darf nicht übersehen werden, daß er in der Praxis noch durch das Dazwischentreten eines zweiten Faktors kompliziert wird, der sich aus der Beteiligung der Philologen an den Geschicken der hellenischen Philosophiegeschichte ergibt. Aus ihr entsteht auch ein Widerstreit zwischen Philosophie und Philologie und dieser ist in der Tat so lange nicht zu beheben, so lange die Philologen bei der übermäßigen Einschätzung ihrer eigenen Disziplin, welche ihnen bisher geduldet wurde, verharren werden. Es ist notwendig, die Behauptung der Philologen, nach der sie allein die Sprachkenntnis und daher auch nur sie allein die Sachkenntnis besitzen, genauer zu prüfen, als dies bisher geschehen ist. Es handelt sich in diesen zwischen Philosophie und Philologie strittigen Punkten nicht um Prinzipienfragen, wie sie etwa einem Streite der Fakultäten zu Grunde liegen, sondern um ganz einfache, ganz verständliche und leider bloß sehr oft entstellte Dinge.

Es sieht sehr einleuchtend aus, wenn jemand behauptet, man könne nicht über einen Schriftsteller reden, den man nicht zu lesen im Stande sei, weil man die Sprache, in der er seine Werke verfaßt hat, nicht versteht. Davon, daß wir viele Werke der Tages- und der Weltliteratur überhaupt nur in Übersetzungen kennen lernen und doch in vielen Punkten zuverlässige Urteile über sie zu fällen vermögen, soll hier nicht die Rede sein; denn jederzeit kann man einwenden, daß Feinheiten des Originales doch verloren gehen und selbst Fehler sich einschleichen. Und wenn es auch ein schon nicht mehr leicht wiegender Einwand gegen unsere Philologen wäre, daß also nach ihrem eigenen Zugeständnisse sie uns nach jahrhundertelangem Bemühen noch immer nicht verlässliche Übertragungen geboten haben, so soll doch vornehmlich nur darauf Gewicht gelegt werden, daß sie den Vorwurf von der Unkenntnis der Sprache auch denjenigen zu machen sich getrauen, welche in jenen Lehranstalten ihre hellenistische Schulung erhalten haben, die durchwegs nach

den philologisch-humanistischen Traditionen organisiert sind. Der Vorwurf fällt demnach auf ihr eigenes Haupt zurück, woferne er wahr ist, wie ja auch unsere Volksschule es zu verantworten hat, wenn ihre Schülernicht rechnen und schreibenlernen. Aber man sollte nach dem Falle Schliemanns denken, daß die Erlernung einer Sprache, auch wenn sie klassisch ist, nicht erst von der Initiierung in die Mysterien eines philologischen Seminares abhängt. In Wirklichkeit aber ist der Hinweis auf eine spezifische Kenntnis von der hellenischen Sprache, welche die Philologen ihrem Freunde zuerkennen und ihrem Feinde mit aller Erbitterung absprechen, nur dazu da, das Urteil der Laien zu kaptivieren und alles Unbequeme als angebliche Afterphilologie zu kennzeichnen.

Der Streit, der zwischen einander feindlichen Philologen mit der Waffe des Vorwurfes von der Unkenntnis der Sprache ausgefochten wird, hat für den, der ihm unbefangen zusieht, sehr viel Belustigendes. Wie Schuljungen, welche um die Gunst ihres Lehrers streiten und einander gegenseitig anzeigen, wetteifern solche Männer der Wissenschaft vor ihrem Fachpublikum darum, einander falsche Akzente, veraltete Lesarten, sprachliche Unmöglichkeiten oder am liebsten gar verfehlte Konstruktionen und Unkenntnis dieser oder jener Literaturangabe oder Klassikerstelle nachzuweisen. Aber wer ihnen zusieht, muß den Eindruck gewinnen, daß sie eben beide nicht recht wissen, woran sie sind. Wenn ich heute ein schneidiger Germanist bin, werde ich meinem Gegengermanisten stets mit Leichtigkeit grammatikalische und stilistische Schnitzer nachweisen können, so wie er mir, und doch wird niemand, der nicht Germanist ist, von uns beiden behaupten können, daß wir unser Deutsch durch unser Studium gelernt statt verlernt hätten.

Es ist ein Glück, daß an dem Falle des Philologen der deutschen Sprache gerade das Phänomen Deutschen ersichtlich wird, welches die Philologen der hellenischen Sprache vor Hellenen keinen Augenblick zu verbergen vermöchten: das Phänomen, daß die Erforschung einer Sprache nach der Grammatik noch nicht gleichbedeutend ist mit dem wirklichen, lebendigen Verständnisse dieser Sprache. Die Germanisten, welche sich darauf berufen, daß sie die deutsche Sprache studiert haben, werden keinen Deutschen davon zu überzeugen vermögen, daß er nicht deutsch kann, weil er nicht so schreibt wie sie, und ebenso wenig werden die klassischen Philologen im Stande sein, jemandem, der eben seinen Cäsar oder Tacitus aus den Händen gelegt

hat, einzureden, ihr abscheuliches Latein sei ein glänzendes Zeugnis für ihre überlegene Sprachkenntnis.

Es mag nach alledem jetzt wohl schon nicht mehr so einleuchtend scheinen wie anfangs, daß die Philologen, weil sie die Sprachkenntnis sich ausschließlich anmaßen, die Sachkenntnis ebenfalls besitzen müssen; denn die Sprachkenntnis der Philologen bezieht sich nur auf das starre System der Sprache und nicht auf deren lebendigen Geist. Aber jeden schlichten Menschenverstand muß es in eine gewisse Unruhe und Verwirrung versetzen, wenn er sieht, wie sämtliche Denkmäler historischer Betätigung, denen nur die Sprache, sachlich aber nichts gemeinsam ist, von dem fachmäßigen Sprachkenner autonom behandelt werden, als ob er von dem, was in dieser Literatur zur Sprache kommt, eben nicht nur die Sprache, sondern auch die Dinge kennte. Denn während Sachkenntnis betreffs des literarisch Überlieferten ohne eine gewisse Sprachkenntnis nur nicht betätigt werden kann, folgt selbst aus der vollkommensten Sprachkenntnis nicht die mindeste Sachkenntnis. Es muß erkannt und gesagt werden, daß der Philologe, bloß weil und bloß soferne er Philologe ist, von antiker Medizin, Technik, Mathematik, Dramaturgik, Jurisprudenz oder was sonst immer, noch nichts verstünde, wenn er auch den Galen, den Euklid, die Poetik des Aristoteles und die attischen Rhetoren insgesamt ediert, emendiert und grammatikalisch wie lexikographisch durchforscht hätte.

Noch wesentlich anders steht es in Sachen der Philosophie. Wo immer es sich um philosophische Lehrmeinungen handelt, ist der Philologe als Philologe überall dort schlechterdings inkompetent, wo er das ihm zustehende Gebiet der Beaufsichtigung der sprachlichen Form des Textes zu überschreiten wagt. Ein Urteil über philosophische Dinge und über letzte Probleme steht ihm der Natur der Sache nach überhaupt nicht zu. Und wenn er dennoch sich getraut, es zu fällen, verläßt er den Standpunkt, der ihm auf Grund seiner Fachstellung zukommt und darf nicht erwarten, daß der Philosoph dasselbe, weil es von einem Philologen kommt, als dem Ursprunge nach überlegen und sich selber als Laien in philosophicis betrachten werde. Dagegen wird es Sache des Philologen sein, um den Philosophen bei seiner Arbeit zu überwachen und zu unterstützen, einerseits, soviel er vermag, von ihm zu lernen, damit er das, was jener tut, besser verfolgen könne, und andererseits,

wo der Philosoph auf die sprachliche Form des Textes eingeht und Änderungen oder Ergänzungen vorschlägt, irrige Vorschläge sinngemäß zu berichtigen.

Die Verkehrtheit, welche darin liegt, daß man die Philologen zu Statthaltern der hellenischen Philosophie sich aufwerfen läßt, kann ich durch nichts deutlicher zu veranschaulichen suchen, als dadurch, daß ich mir vorstelle, man wolle unseren Germanisten die deutsche Philosophie zu ähnlichen Zwecken ausliefern. Mit welchen Gefühlen würden diese Forscher, welche sich noch nicht in diesem Gebiete ansäßig fühlen könnten und auch noch nicht wie die klassischen Philologen erfahrungsmäßig darauf rechnen dürften, von dem öffentlichen Gewissen pardoniert und überdies trotz aller Ungeschicklichkeit noch bewundert zu werden, die Arena der Philosophie betreten? Der Alp, den sie auf sich lasten fühlen müßten, ließe sie heute, wo moderne Philosophie doch noch immerhin ein eigenes Fach und bloß die antike den Philologen verfallen ist, unter seiner Last zusammenbrechen. Hätte aber morgen oder übermorgen auch für diese Philosophie der Neuzeit die letzte Stunde geschlagen, dann würden etwa im himmlischen Reiche der Mitte oder im jugendlichen Japan Gelehrte erstehen können, deren Germanistik, ähnlich unserer Hellenistik, auch dieser Philosophie sich gewachsen dünken möchte.

Um es an Deutlichkeit nicht fehlen zu lassen, möchte ich noch einmal zusammenfassen: Die Sachkenntnis des Philologen ist nur Sprachkenntnis und sonst nichts weiter, weil die Sprache seine Sache ist, die er studiert. Aber die Sachkenntnis des Philosophen ist nicht Sprachkenntnis; denn wenn auch die Sprache das vorzüglichste und einfachste Ausdrucksmittel des Philosophen ist, so ist das, was er sagt, dem der Sprache selbst durchaus Kundigen noch nicht schlechtweg und schon gar nicht in alle seine Konsequenzen hinein verständlich. Wäre es anders, dann könnte jeder Quartaner Spinoza nicht nur lesen, sondern auch verstehen.

6. Die Forschung über den Ursprung der hellenischen Philosophie.

Ein vollständiger Mangel an Sinn für philosophische Probleme im Bereiche des Historischen bekundet sich darin, daß unsere Historiker der hellenischen Philosophie das Problem des Ursprunges dieser merkwürdigsten menschlichen Schöpfung überhaupt noch nicht

in Angriff genommen haben. Für mich ist diese Tatsache von höchster Wichtigkeit, da man, sobald man sich von ihr einmal überzeugt hat, nicht umhin kann, zu erkennen, daß unsere Philosophiegeschichte keinen philosophischen Ernst besitzt. Daß aber dem wirklich so ist, ergibt sich daraus, daß man die Entstehung der Philosophie in Hellas — horribile dictu — weder als Tatsachenfrage noch als kulturhistorisch-philosophisches Problem behandelt, sondern daß man bloß nach „prinzipiellen" Gesichtspunkten sich für und gegen gewisse historische Hypothesen, welche man schon im Diogenes Laertios fertig vorfinden konnte, erhitzt hat. Man fragte sich, ob die Philosophie ein autochtones Erzeugnis der Hellenen oder ein Importartikel aus Babylon, Persien oder Ägypten sei, und suchte diese Frage zu entscheiden, bevor noch die Geschichte der hellenischen Philosophie geschrieben war, d. h. man erörterte sie im Vorworte und nicht im Nachworte der Philosophiegeschichte. Die Gründe aber, welche man für den autochtonen Ursprung dieser Philosophie geltend machte, waren immer nicht historische, nicht ethnologische, sondern „humanistische" in jener Bedeutung dieses Wortes, welche Menschheit gleich Griechentum setzt. So war man überzeugt, daß jenes eigenartige Erzeugnis höchster Kultur, das wir Philosophie nennen, nur in Hellas werden konnte, und so folgerte man auch gleich mit äußerster Sorglosigkeit, daß nicht nur die nationale Eigenart der spezifisch hellenischen Gestaltung, sondern daß das ganze Erzeugnis aus der Fremde nicht stammen könne. Das normale Verfahren, welches kühle und sachliche Überlegung gefordert hätte, die Prüfung der Überlieferung, die Vergleichung der Denkmäler, die Erforschung des Zusammenhanges zwischen hellenischer Philosophie und Kultur, und der fremdländischen Einflüsse, die in dieser Kultur zu beobachten sein könnten und dann auch auf die Philosophie eingewirkt haben müßten, — das waren Dinge, welchen man nicht näher treten wollte. Und dann kamen Stöße der Reaktion, Versuche, das Kind mit dem Bade auszuschütten und zu zeigen: alles ist Babylon, alles Orient, alles Ägypten, Persien, Indien usw. Man gefiel sich ebenso in Monographien, welche den indischen Ursprung der Philosophie des Pythagoras zu erweisen hatten, wie in anderen, welche dieses System aus babylonischen Altertümern durchwegs ableiten wollten. Weder eine Vermittlung, noch eine Einsicht in das Erfordernis, zuerst die Tatsachen festzustellen und nicht mit Prinzipien an sie heranzutreten, sondern solche aus ihnen zu gewinnen, kam auf.

Am eigentümlichsten verhielt man sich gerade zu jenen Überlieferungen, welche, wenn man ein wenig über sie nachgedacht hätte, immer wichtiger geworden wären, nämlich zu den Überresten der kosmologischen und theogonischen Systeme. Man merkte wohl, daß diese Überreste nicht nur alt, sondern in gewissem Sinne auch für die Philosophie bedeutsam seien, aber man betrachtete sie nicht als eigentliche Philosophie und streifte sie daher mehr, als daß man sie untersucht hätte. Der gleichzeitig vornehmlich mythische Inhalt dieser Schriften vermochte die Forscher nicht davon zu überzeugen, daß in der Mythologie eine der Hauptquellen der Philosophie liegen könne, und man zog vor, einige deutlichere Anklänge an philosophische Lehren nach vagen Ähnlichkeiten aufzudecken und anzudeuten, statt auch in den theogonischen Schriften System und Zusammenhang zu suchen. Vornehmlich Hesiod aber wurde geradezu vernachlässigt, weil die Philosophiehistoriker sich von ihm, dünkelhaft genug, nichts erwarteten.

So ist es nicht zu verwundern, daß man auch jene Erscheinung, die dem denkenden Menschen am meisten auffallen muß, unbeachtet gelassen hat, nämlich die Isoliertheit gewisser Lehren in der spezifisch philosophiegeschichtlichen Überlieferung, die Unvermitteltheit, mit welcher sie plötzlich breit einsetzen und alles Spätere bestimmen. Man hat diese Erscheinung nicht bemerkt, weil man sich begnügte, das Auftreten solcher Lehren festzustellen, und weil man es für überflüssig hielt, den Voraussetzungen, aus denen es erwachsen sein könnte, nachzusinnen. Durch Beispiele wird deutlich werden, wie schwer diese Unterlassung wiegt. Man denke an die orphischen Lehren. Es bestehen zwar Hypothesen dahin, daß sie aus Thrakien ihren Ursprung herzuleiten haben,[1] aber wir wissen nicht, wie lange sie brauchten, um zur Gesamtheit des orphischen Systemes anzuwachsen, und welche Strömungen sich mit ihnen bis dahin vereinigt haben, ist noch nicht genügend untersucht. Und das, was hier von den orphischen Theogonien gesagt wurde, gilt auch für die übrigen so ziemlich im gleichen Maße. Es kann kein Zweifel bestehen, daß die Theogonien zur Lösung der mit den Anfängen der Philosophie in Hellas verknüpften Probleme unbedingt heranzuziehen sind: aber in welchem Sinne man dies tun muß, wurde noch nicht erwogen und die unmethodische Art, mit welcher man sie bisher heranzuziehen suchte, hat sogar viel zur Trübung der Sachlage beigetragen.

[1] Rhode, Psyche II^{3}, 103 ff.

Schon an dem Beispiele der Metempsychose bei Pythagoras kann man ersehen, welche Schwierigkeiten der Zurückführung isoliert dastehender Lehren auf die Theogonien heute noch entgegenstehen. Wohl enthalten gewisse orphische Überlieferungen Andeutungen der Metempsychose, aber wir kennen nicht ihr Alter. Und nicht minder schwer wiegt es, daß sie sich nicht aus dem Grundgedanken der orphischen Theogonie verstehen lassen. Auch in ihnen also ist die Metempsychose ein isolierter Gedanke, dessen Geschichte uns fehlt. Eine andere, noch auffälligere Erscheinung bemerken wir bei Heraklit. Er erklärt ausdrücklich, die Welt sei nicht erschaffen worden, weder von einem Gotte, noch von einem Menschen. Wir vermuten demnach, es sei zu seinen Zeiten schon der Gedanke verbreitet gewesen, daß die Welt aus der Tätigkeit eines Demiurgos hervorgegangen sei. Aber erst bei Parmenides finden wir die Welt als Erzeugnis der Gottheit.

Auch bei Pythagoras, Heraklit und Parmenides also sind isolierte Gedanken bemerkbar, welche der Aufklärung bedürfen. Und das Problem, woher der Begriff des Demiurgos in die hellenische Philosophie gekommen sein mag, läßt sich z. B. gewiß erst auf der Basis der Theogonien lösen; denn auch durch den Hinweis darauf, daß in der Gottesweisheit des Pherekydes von Syros Zas den Ogenosstrom und die Wohnstätten um ihn herum in das Gewand wirkt, welches er der Chtonie als Brautgeschenk gibt, kann man das aufgeworfene Problem noch nicht kurzer Hand für erledigt erachten, da Zas eben diese Teile der Welt nicht schafft, sondern nachbildet. Und doch führt uns diese rohe Annäherung an das, was wir zu suchen haben, auf die kosmologisch-theologische Konstruktion, welche eben den breiten mythischen Hintergrund bildet, von dem die konkreteren Gestaltungen der Gedanken bei einzelnen Philosophen sich nur für uns, denen gar viele Zwischenglieder fehlen, so scharf abheben.

Das letzte unserer Beispiele zeigt noch deutlicher, wie viel unterlassen worden ist. Man wird nicht nur in keiner unserer Philosophiegeschichten die soeben betonte eigentümliche Stellung des Parmenides berührt finden, sondern man wird auch den Begriff des Demiurgen nirgends auf die Möglichkeit seines autochthon hellenischen Ursprungs hin diskutiert sehen. Soll dies aber, wie es doch so notwendig ist, einmal wirklich geschehen, dann werden eben nicht nur die Theogonien, sondern auch andere Kulturdenkmäler, z. B.

die in ihren Mörsern stampfenden Moiren auf der Kypseloslade oder die litterarischen Überlieferungen zur mythologischen Vorstellung von dem rhythmischen Hämmern der idäischen Daktylen, nach Bedarf herangezogen werden müssen. Und erst bei einem solchen Verfahren wird man bemerken, daß die Philosophie der Hellenen durchwegs abhängig war von ihrer Kultur und daß sich diese Kultur in dieser Philosophie zu ihrem höchsten Werke verdichtet hat. Man wird aber auch sehen, daß eine Geschichte der Philosophie nur dann geleistet werden kann, wenn man mit den Tatsachen zwar beginnt, sich aber nicht begnügt und, über dieselben hinausschreitend, diese Tatsachen, da sie ja menschliche Gedanken sind, nicht genetisch nach dem äußerlichen Merkmale ihrer Aufeinanderfolge, sondern philosophisch nach ihrem inhaltlichen Zusammenhange und also auch nach ihrer Auseinanderfolge zu verstehen trachtet.

7. Die historischen Methoden.

Das Interesse an dem Warum, nachdem das Daß ermittelt ist, an dem Wie, nachdem man das So kennt, ist das Interesse des Philosophen. Der eigentlich philosophische Affekt ist die Verwunderung, das Staunen, ein an sich für die Dauer unerträglicher Zustand, welcher entweder durch Forschung beruhigt oder durch Problemstellung verfestigt werden muß. Er steht in der Mitte zwischen Hoffen und Fürchten, soferne in ihm Erwartung liegt, und er steht auch in der Mitte zwischen Trauern und Heiterkeit, die beide aus seinem Ernste erwachsen können. Die Welt, die dem Mystiker die Träne oder das Gelächter eines Gottes ist, untersucht der Philosoph. Auch er also nimmt sie nicht so, wie sie ist. Nur die Wissenschaft meidet jeden Affekt, will durchaus objektiv sein und wäre bereit, wenn sie vollständig beschreiben könnte, auf das Erklären zu verzichten. Aber wo immer sie Gesetze zu finden hat, fällt es ihr doch oft schwer, dieselben jedes erklärenden Charakters zu entkleiden, und wo immer sie feste Anordnungen eines Systemes zu schaffen trachtet, sucht sie nicht nach willkürlichen, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten, von denen aus das Wesentliche zu Tage treten soll. Der vollständigste Verzicht auf beide Annäherungen an das Streben der Philosophen nach dem Aufklärenden und Wesentlichen und daher der vollständigste Mangel an philosophischem Affekte findet sich nur in jener Wissenschaft, welche ihrem Wesen nach

keine Gesetze im Sinne der von den Naturwissenschaften aufgestellten Naturgesetze zu ermitteln und nach keiner anderen als nach der chronologischen Abfolge der Ereignisse ihren Gegenstand zu gliedern hat. Die reine Historie ist die reinste Wissenschaft, aber auch die unphilosophischeste. Jedermann kann verstehen, was sie ihm sagt, so wie er die Wirklichkeit selber versteht, die ihn umringt. Aber gerade weil diese Wissenschaft wie ein klarer und planer Spiegel alles wiedergeben und nichts verfälschen will, ist das Abbild, das sie bietet, gegenüber dem Vorbild um nichts bereichert. Arm ist es für den, der selber arm seiner Wirklichkeit gegenübersteht, und unendlich reich nur für den, der aus eigenem Reichtum Verwunderung und Staunen, Hoffen und Fürchten, Trauern und Heiterkeit hinzuerlebt und der das Gebiet der Historie durch die Beziehung der Ereignisse auf den Menschen nicht nur rein äußerlich abgrenzt, sondern auch im Menschen selber das sich in der Zeit entfaltende, in Wirklichkeit unerschöpfliche, im eigentlichen Sinne des Wortes problematische und nicht mehr historische, sondern philosophische Thema der Weltgeschichte erkennt. Hieraus folgt, daß sich der Philosoph mit reiner Geschichtsforschung überhaupt nicht begnügen kann; es folgt aber auch, daß reine Geschichtsforschung, wenn sie Philosophie zu ihrem Gegenstande machen will, diesen Gegenstand nicht erschöpfen kann: denn Geschichtsforschung ist auf Tatsachen, auf Wirklichkeiten gerichtet und philosophische Systeme sind weder Tatsachen noch Wirklichkeiten, so daß sie sich also der historischen Betrachtungsweise naturgemäß entziehen.

Um diesen Punkt in ein besonders klares Licht zu setzen, wird es nicht überflüssig sein, wenn ich noch verdeutliche, weshalb philosophische Systeme keine Tatsachen und auch keine Wirklichkeiten sind. Die Verwechslung, auf Grund welcher der Historiker diese Themen für sich scheinbar mit Recht in Anspruch nimmt, ist nämlich so geläufig, daß sie trotz ihrer Augenscheinlichkeit nicht mehr bemerkt wird. Sie ist die Verwechslung des Literaturdenkmales mit dem Inhalte desselben. Das Werk, welches ein Philosoph verfaßt, ist als Literaturdenkmal ein Gegenstand, welchen der Literarhistoriker von seinem Standpunkte aus erschöpfen kann; es ist auch ein ganz festes, erfaßbares und sinnenfällig vorliegendes Ding. Sein Inhalt ist aber nichts Festes, nichts Fassbares, nichts Sinnenfälliges. Die Lehrsätze des Philosophen muß der, welcher sie schon lesen kann,

noch nicht verstehen können. Wie sie zu deuten sind, wie wir erkennen, was in ihnen liegt, und wie wir ermessen, was wir in sie hineinlegen oder aus ihnen herauslesen und verstehen können, selbst wenn es noch nicht in ihnen enthalten war, — das alles betrifft nicht ein objektiv und unstrittig gegebenes Ding, keine Tatsache und keine Wirklichkeit, und entzieht sich eben deshalb trotz aller Abgemessenheit und Gültigkeit, die darin waltet, dem Urteile des echten Historikers. Die schönste Analogie, an welcher sich dies verdeutlichen läßt, bietet die Sprachwissenschaft dar. Das Wort als Lautgebilde ist das unbestreitbare Eigentum dieser historischen Disziplin; aber das Wort seiner Bedeutung nach entzieht sich ihr vollständig. Regelmäßigkeiten des Lautwandels hat sie allenthalben nachweisen können: auf solche des Bedeutungswandels beginnt sie bereits prinzipiell zu verzichten. Sollte sie aber jemals in diesem Punkte wieder Hoffnung fassen, dann wäre diese Hoffnung erst in dem Augenblicke begründet, in welchem man psychologische Prinzipien einbezöge und also den Boden der Philosophie beträte.[1]

Die Einsicht in diese Grenzen historischer Betrachtungsweise führt noch weiter. Folgerichtig ist die Historie nicht minder außer Stande, Kunstdenkmäler irgend welcher Art, die in dem soeben gebrauchten Sinne auch nicht Wirklichkeiten darstellen, nach ihrem Verfahren zu erschöpfen, wie philosophische Konstruktionen. Und wenn man das Argument so weit ausdehnen wollte, als es gilt, so hätte man sogar zu sagen, daß alles, worinnen menschliche Psyche zum Ausdrucke kommt, überall dort, wo nicht das Materielle, in welchem dieser Ausdruck erzielt wird, sondern das Ausgedrückte selbst in Betracht zu ziehen ist, außerhalb des Kreises der rein historischen Forschung liegt. Und so ist es auch. Trotzdem scheinen Tatsachen der logischen Folgerung zu widerstreiten. Wir haben heute eine Geschichte der Sprachwissenschaft, welche die Bedeutungen der Worte, die Etyma, dazu benützt, um nach lautlichen Anklängen gewisse Worte bis zu ihren in grauester Urzeit gelegenen Wurzeln zurückzuverfolgen; wir haben eine reich entwickelte Kunstgeschichte, und innerhalb jeder einzelnen Wissenschaft gibt es Forscher, welche die Geschichte dieser Wissenschaft studieren. Die Sprachwissenschaft hat in ihren bedeutendsten Vertretern allerdings schon viel von dem Zutrauen zu der Verläßlichkeit ihrer Methoden verloren: aber die

[1] Vgl. W. Schultz. Farbenempfindungssystem der Hellenen. Leipzig 1904. S. 87.

Geschichtsforschung über die Künste und die Wissenschaften steht in hoher Blüte. Und gar erst die Geschichte der Philosophie, die nichts Anderes sein möchte als Geschichte und nur Geschichte und die in zahlreichen größeren und kleineren Werken eine gewisse Leibhaftigkeit erreicht hat, scheint jeder Spekulation gegenüber, die behaupten möchte, daß derlei nicht existieren dürfe, ihr Recht, zu leben, durch den Hinweis auf ihr Wohlergehen erhärten zu können. Allerdings aber gibt es auch eine Pflicht, zu sterben. Und diese muß wohl als erwiesen gelten, wenn einerseits sich feststellen läßt, daß die historische Forschung, wie sie heute betrieben wird, eben nicht rein historisch ist und daß sie andererseits, soferne sie das Gebiet der Historie überschreitet, nach einer Methode verfährt, welche auf eine falsche Voraussetzung sich gründet.

Die eigentlich historische Methode sucht ihr Materiale in möglichst vielen von einander unabhängigen Gliedern darzustellen. Dies erklärt sich daraus, daß sie sich mit Ereignissen, mit ganz singulären Fällen, befaßt, welche, ihren Details nach dargestellt, eine Tatsachenkette ausmachen. Zur Darstellung dieser Tatsachenkette bedürfen wir genau ebensovieler Daten, Zeugnisse, Quellen, als wir von einander unabhängige Glieder einführen. Je mehr der Historiker hierin leisten kann, desto glücklicher ist er. Wo ihm aber auch nur eines dieser Glieder fehlt, muß er die Lücke konstruierend ergänzen. Die Wahrscheinlichkeit solcher Ergänzungen beruht aber immer nur darauf, mit welchem Rechte wir das Glied, das wir sonst als von den anderen unabhängig hätten einführen können, zu den angrenzenden Gliedern der Tatsachenkette in Beziehung setzen zu dürfen glauben.

In der Geschichte der Philosophie liegt die Sache anders. Schon das übliche Streben der Zusammenfassung nach Schulen, die Untersuchung der Abhängigkeiten zwischen den philosophischen Systemen, zeigt deutlich, daß auch dann, wenn sämtliche Quellen erhalten und vollständig überliefert wären, die Geschichte der Philosophie nicht zu ruhen hätte, obgleich der Historiker im reinen Sinne des Wortes überflüssig wäre, wenn wir sozusagen im Weltenbuch lesen könnten. Die Gedanken der Philosophen sind keine Ereignisse, keine singulären Phänomene mehr, wenn sie der Philosophiegeschichte als Gegenstand vorliegen, sondern sie sind durch bestimmte Erfahrungen und Erlebnisse angeregte, in gewissen Fällen wiederkehrende, allgemeine Spekulationen, die unter einander in ausgesprochener, anerkannter und zum Teil auch schon erkannter Ab-

hängigkeit stehen. Sie haben eine Struktur. Daß diese Struktur der Gedankenketten viel komplizierter ist als die der Tatsachenketten, geht schon daraus hervor, daß die Tatsachenketten sozusagen nur eine Dimension haben, nämlich die Zeit, während in den Gedankenketten die logischen und assoziativen Zusammenhänge gewissermaßen mehrdimensionale Gebilde schaffen. Vermutungen, welche danach trachten, Lücken in Tatsachenketten auszufüllen, müssen sich nach bloßer Wahrscheinlichkeit oder nach den Methoden richten, welche dem Historiker von Seiten des Physikers, des Astronomen (z. B. zu chronologischen Zwecken), also überhaupt von Seiten der exakten Naturforschung, zur Verfügung gestellt werden. Lücken dagegen in unserer Kenntnis philosophischer Systeme müssen wir nach logischen Gesichtspunkten, und nur wenn sie schon gar zu arg sind, nach psychologischen ausfüllen. Aber wo man noch nicht ins Vage hinausschreiten muß, dort überall liegen oft nur wenige Möglichkeiten, mitunter sogar nur eine einzige, zur Auswahl vor. Die Feststellung der Zahl solcher Möglichkeiten, die Beurteilung ihres gegenseitigen Gewichtes, findet nach Maßgabe der für die Konstruktion in Betracht kommenden Begriffe statt, also nach logischen Regeln. All das liegt aber außerhalb der historischen Methode.

Durch Analogien läßt sich die jetzt wohl schon der Hauptsache nach aufgeklärte Unterscheidung zwischen den in Tatsachenketten und den in Gedankenketten zu beachtenden Methoden veranschaulichen, wenn man an einen Zimmermaler denkt, der einen Fleck auf einer homogen gefärbten, und an einen solchen, der ihn auf einer gemusterten Wand zu übermalen hat. Auch ein Maler, der auf einem Gemälde eine fehlende Figur frei zu ergänzen hat, wird andere Methoden der Rekonstruktion in Anwendung bringen, als einer, dem eine Beschreibung, eine wenn auch nur mangelhafte Kopie dieser Figur oder irgend ein anderes, ähnliches Hilfsmittel zu Gebote steht. Endlich kann man noch den Unterschied zwischen willkürlichen Funktionen, deren Verlauf außerhalb des untersuchten Intervalles ganz unbestimmt ist, und zwischen analytischen, bei denen jedes Kurvenelement über den Verlauf der ganzen Kurve entscheidet, heranziehen. Die philosophische Rekonstruktion übertrifft in solchen Beispielen zwar die künstlerische an Verläßlichkeit, steht jedoch der mathematischen immerhin nach, so daß wir in diesen Analogien gewissermaßen zwei Grenzfälle des nämlichen Phänomens ins Auge gefaßt hätten, zwischen denen die philosophische Rekonstruktion annähernd die Mitte hält.

Die Methode der Philosophiegeschichte stimmt mit der der Philosophie und der exakten Naturwissenschaften darin überein, die Anzahl der von einander unabhängigen Glieder ihrer Gedankenketten möglichst zu reduzieren. Eine Geschichte der Philosophie erfordert mithin die Anwendung einer Methode, welche nicht historisch ist, und hierin eben unterscheidet sich Geschichte der Philosophie von jeder anderen Geschichte.

Eine rein historische Forschung dagegen hätte sich nach der Analogie der rein deskriptiven Naturwissenschaften zu halten und dieselben nur noch darin zu übertreffen, daß sie nicht nach einem System der Einteilung ihres Inhaltes zu suchen, sondern sich mit der durch die chronologische Abfolge und durch die innerhalb dieser bestehenden kausalen Zusammenhänge geschaffenen Ordnung zu begnügen hätte. Und auch die Kausalität dürfte sie, selbst wenn sie außer an ein Aufeinanderfolgen auch noch an ein Auseinanderfolgen (Hume) glauben wollte, nur als Abfolge von Ursache und Wirkung, nicht aber als Abfolge von Grund und Folge betrachten. Nur nach Realgründen und nicht nach Erkenntnisgründen dürfte sie fortschreiten und müßte überall dort, wo ihr Lücken vorliegen, nur auf Grund der ihr bekannten Naturgesetze von der Wirkung auf die Ursache hypothetisch schließen, aber nicht auch noch durch Vermutungen über psychische Kausationen, d. h. über Motive und Erkenntnisgründe, sich leiten lassen. Sie würde, um es einfacher zu sagen, zum chronologisch geordneten, trockenen Tatsachenbericht.

Aber schon die alten Geschichtsschreiber haben dieses Prinzip durch ein aus der Sache selbst erwachsenes und höchst kunstvoll angewandtes technisches Hilfsmittel durchbrochen. Sie haben in den Tatsachenbericht neue fiktive Tatsachen, Reden der handelnden Personen, eingeschoben. In diesen Worten, die als Worte historisch sein sollten, kam die Ansicht des Geschichtsschreibers nur selten stärker zur Geltung und bei einem so großen Meister wie Thukydides überhaupt fast gar nicht. Der Grund für diese Objektivität aber lag darin, daß in solche Reden vor allem die Erkenntnisgründe, die in der Seele der Sprechenden nach der Mutmaßung des Historikers als Motive zur Geltung gelangten und das historische Geschehen zu erklären und zu erläutern geeignet schienen, ihren Platz fanden. Diese Reden enthalten somit überall, wo sie der Historiker erfand, nicht die historische, sondern die das Menschliche und Philosophische an der Geschichte betreffende Spekulation, und nur dort, wo sie

unter Berücksichtigung der Erinnerung und Tradition über wirklich abgehaltene Reden verfaßt wurden, auch historische Einzelheiten. Mit allen ihren Bemühungen und Methoden hat unsere Geschichtsforschung zwar vielleicht eine größere Zuverlässigkeit der Ermittlung von Daten, nicht aber eine objektivere und sachlich korrektere Darstellungsweise zu finden vermocht. Die Fiktion der Alten, nach welcher das Problematische in den Reden der Handelnden zum Ausdrucke gebracht und doch als Tatsache betrachtet wurde, ist für den verständigen Leser jederzeit zu durchblicken, so daß man nie im Zweifel sein muß, wann man einen Bericht und wann man die philosophischen oder psychologischen Erwägungen des Historikers vor sich hat. Aber die glückliche Vereinigung zweier einander ergänzender und doch sachlich auch einander widerstreitender Interessen in eine einzige, höchster künstlerischer Durchbildung fähige Darstellungsform war nur auf jenes Gebiet anwendbar, welches die eigentliche Geschichte, nämlich die Völker- und Staatengeschichte betrifft. Denn wenn auch bei der politischen Leitung eines Gemeinwesens der Herrscher, der Heerführer oder der Redner im vollen Sinne des Wortes nur wieder seine Persönlichkeit zum Ausdrucke bringt, so ist doch das, wodurch dieselbe in dieser Geschichte ihre Verewigung findet, nicht ein schwankender Deutung unterworfenes Gebäude von Worten, sondern eine klare, sinnenfällige Reihe von Handlungen, die als solche Veränderungen in dem politischen Gesamtstande jenes Gemeinwesens bedeuten und daher auch ihren wesentlichen, auf Menschen und Zusammenleben von Menschen bezüglichen Wirkungen nach durch den Tatsachenbericht genügend vollständig behandelt und durch eingeschobene Reden im Stile des Altertumes sogar erschöpfend erledigt werden können.

Die moderne historische Forschung hat das schöne Gebäude der antiken Dartellungstechnik um einer Forderung willen zerstört, welche sie für unerläßlich hält, damit sie wirklich Wissenschaft sei. Man hatte bemerkt, daß eine der schwierigsten Aufgaben des Historikers darin liegt, das Überlieferte, ihm Mitgeteilte oder auch durch die Verhältnisse ihm bloß wahrscheinlich Gemachte auf seine Verläßlichkeit zu prüfen. Die Kritik, welche er demnach an seinen Gewährsmännern, Quellen und Denkmälern und sogar auch an seinen eigenen Vermutungen zu üben hat, führte jetzt dazu, das kritische Verfahren, das Erwägen über diese verschiedenen Verläßlichkeiten, nicht allein von ihm zu fordern, sondern in gewissem Sinne zum Darstellungs-

prinzipe zu erheben. Man wollte nicht mehr, wie früher, daß er diese Arbeit erledige, bevor er an die Schilderung gehe, sondern man wollte ihm bei derselben zusehen dürfen. Diese Forderung scheint allerdings auf nichts Anderem als auf einem großen Mangel an Vertrauen zu dem Forscher zu beruhen: aber indem dieser selbst ihn stillschweigend gut hieß und bei der Darstellung, wo immer er nur konnte, auf ihn Rücksicht nahm, verlor dieselbe den Charakter der Schilderung von Tatsachen und wurde zu einem diskontinuierlichen Raisonnement über dieselben. Von den echten Historikern werden heute wirklich zusammenhängende historische Darstellungen nur dann geduldet, wenn solche populäre Schriften durch streng wissenschaftliche Forschungen, nämlich durch kritische Quellenstudien, wieder wett gemacht werden. Man bemerkt jedoch nicht, daß man hiebei die Veröffentlichung der unwesentlichen Zwischenerwägungen und nicht die der wesentlichen Ergebnisse zur Hauptsache macht, obgleich doch jeder, der sich ein bischen Mühe nehmen wollte und die Quellen selbst verstünde, auch aus der Schilderung der Tatsachen und aus der Aneinanderreihung der Ergebnisse stillschweigend entnehmen könnte, was in solchen kritischen Untersuchungen mit vielen Worten und mit noch mehr Prätention vorgetragen wird.

Die eigentliche Geschichtsschreibung hat durch diese kritischen Forderungen, wie mich bedünken will, nichts gewonnen und bloß das Interesse der Nichtfachleute, das heißt gerade jener Menschen, für welche eine historische Schilderung doch eigentlich bestimmt sein muß, wenn die Menschheit, und nicht bloß Fachgelehrte, der Kontinuität der Kultur inne werden sollen, verloren. So erklärt es sich, daß weite Kreise fast nur noch tendenziöser Geschichtsschreibung ein Interesse entgegenbringen. Allerdings macht man Anläufe, das Verlorene sich wieder zu erobern, indem man einen gewissen ästhetischen Schwung, eine gewisse Höhe der Darstellung und eine gewisse Überlegenheit der Einsicht in das historische Geschehen, das für diese Darsteller anscheinend ganz und gar notwendig ist, affektiert. Durch solche Bestrebungen verläßt die Geschichtsschreibung schon auf dem ihr von jeher zugehörigen Boden die Bahnen eigentlich historischer Forschung. Noch weiter aber entfernt sie sich von denselben, sobald sie auf die Nachbargebiete der Kunst- und Philosophiegeschichte übergreift. Die vorbildliche Darstellungsform geschichtlicher Ereignisse, die in der Völker- und Staatengeschichte doch auch für die Neueren eine Art

Direktive war, ließ diese Historiker auf den Gebieten, die wir meinen, im Stich, da sie für dieselben überhaupt von allem Anfange an nicht berechnet war. Sie war doch für die Tatsachenschilderung bestimmt, nicht aber für Nichttatsachen und Nichtwirklichkeiten, wie sie im Inhalte künstlerischer und philosophischer Darstellung liegen. Auch eine Geschichte der Religionen oder der Mythen konnte immer bloß die äußerlichen, tatsächlichen Erscheinungsformen bieten, nicht aber das schwankende, fluktuierende und nur dem Psychologen zugängliche Gemütsgebilde in den Herzen der gläubigen Gemeinde. Man begann zu bemerken, daß neben der chronologischen Aufeinanderfolge zwischen den Gefühlen und Erlebnissen, welche in Religionen, Kunstwerken oder philosophischen Systemen zum Ausdrucke drängen, und zwischen den Gedanken und Formen, in welche sie eingekleidet werden, auch gewisse sachliche, außerhalb des bloß historischen Zusammenhanges liegende und mitunter auch logische Beziehungen bestehen, die oft sogar wirksamer und bedeutsamer sind. Diese Einsicht war ein halber Sieg und ein halbes Unterliegen des von der Hand des Historikers vergewaltigten Themas. Das Sachliche konnte sich innerhalb der Grenzen, welche ihm, da es doch einmal da war, verstattet werden mußten, bescheiden genug geltend machen: jedoch in dem Augenblicke, in welchem es zur Durchbrechung seiner Fesseln hätte gelangen können, war der Historiker bereit, alles Problematische, das ihn schon zu überwältigen drohte, hintanzuhalten und am Leitfaden der Chronologie zu dem nächsten Phänomen überzugehen.

Der Widerstreit, welcher derart, jedem einzelnen Darsteller unbewußt, bei der Arbeit durch Kompromisse versöhnt werden mußte, führte nach anhaltender Ausübung des Verfahrens zu einer merkwürdigen gegenseitigen Durchdringung der einander widerstreitenden Momente und das Ergebnis dieser Durchdringung war jene Methode der historischen Forschung, welche unter dem Namen historisch-kritische oder korrekter historisch-genetische Methode auch heute noch als Palladium der echten Wissenschaft gehütet wird. Es liegt ihr die merkwürdige Annahme zu Grunde, daß der innere sachlich-logische Zusammenhang zusammen mit dem historisch-chronologischen eine neue Einsicht in sich berge, welche erst aus der Durchdringung und Vereinigung der Forschung nach beiden Zusammenhängen in eine einzige, in die historisch-genetische Forschung, sich ergebe. Die Geschichte einer Wissenschaft, die nach dieser Methode verfaßt ist, soll die vollständigsten Aufklärungen über das Wesen und über die

Ziele dieser Wissenschaft in sich bergen und die Geschichte der Kunst soll das Wesen des Schönen zu offenbaren vermögen. Analoges erwartet man sich von einer Geschichte der Ethik, der Religion, der Philosophie. Will man diese Hoffnungen und Versprechungen genauer analysieren, so findet man zunächst, daß die Einsicht in das Wesen der betreffenden Disziplin deshalb erwartet wird, weil man meint, der Gang jeder menschlichen Unternehmung bewege sich vom unvollkommenen Versuche zu immer vollkommeneren Ergebnissen und es finde also eine stetige Entwickelung statt, so daß in der Tat der historische Zusammenhang auch ein sachliches Fortschreiten darstellen könnte, da der Weg vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren eine sachliche Gliederung und Vervollständigung der Disziplin voraussetzt. In die Ziele erhofft man sich Einsichten, weil man meint, daß das Fortschreiten einer Wissenschaft einerseits von der Kenntnis ihres Wesens abhänge und andererseits durch Analogie-Schlüsse aus früheren Stadien ihres Bestehens gefördert werden könne.

Welche tiefe Unkenntnis von dem Wesen der Wissenschaft als solcher derlei Hoffnungen zugrunde liegt, das Wesen einzelner Wissenschaften zu finden, sowie das philosophische Unvermögen, welches sich darin ausspricht, daß man der Philosophie, der Kunst, der Religion, der menschlichen Gesetzgebung und Staatenbildung und überhaupt allen aus dem tiefsten Innern der menschlichen Seele entsprungenen menschlichen Institutionen mit einer Methode an den Leib rücken will, welche die Abfolge der Realgründe ohne weiteres mit der der Erkenntnisgründe, welche Psychisches mit Physischem konfundiert und welche das zeitliche Fortschreiten von Ereignissen dem sachlichen Fortschreiten von Einsichten parallel laufen läßt, muß sich jedem aufdrängen, der die Erwägungen des unmittelbar Vorangehenden mit den Erläuterungen vergleicht, welche im ersten Teile dieser Einleitung zu dem Phänomene der ursprünglichen Stellung der Mystik gegeben wurden. Ich für meinen Teil muß gestehen, daß ich es nicht wagen möchte, die Hypothese von einer Entwickelung, ja von einer Art automatischen Vorwärtsdrängens der menschlichen Kultur mit jener apodiktischen Gewißheit auszustatten, welche ihr zukommen müßte, damit auf ihr nicht ein heuristisches Prinzip, sondern eine Forschungsmethode aufgebaut werde. So lange ich historische Probleme als Probleme zu empfinden im Stande sein werde, werde ich freimütig bekennen, daß ich wenigstens nicht zu beurteilen vermag, ob die hellenische Kultur einen Fortschritt gegen die baby-

lonische, ob die moderne einen solchen gegen die antike bedeute, und ich werde sogar mich gezwungen sehen, noch weiter zu prüfen und zu behaupten, daß es nach vielen Anzeichen sogar fraglich zu sein scheint, ob die Menschheit überhaupt als solche aus sich heraus irgend welche Kultur zu zeitigen imstande sei und ob sie deren Bestehen, Aufflackern und Erlöschen an verschiedenen Punkten der Erde nicht bloß einzelnen Rassen oder einer einzigen verdankt, an deren Eigenart das Phänomen demnach ausschließlich geknüpft wäre.[1] Soll Kenntnis und zweckmäßige Benützung astronomischer Daten für das menschliche Leben über den Kulturwert entscheiden, dann nehmen die Babylonier die erste Stelle ein, soll aber das Kriterium in die äußere Entfaltung architektonisch gegliederter Massen gelegt werden, dann steht Ägypten obenan, läge in der literarischen und künstlerischen Betätigung die höchste Vollendung, dann gebührte Hellas die Palme, und wollte man auf die Tiefe der Gedanken und auf die Möglichkeiten ihrer Entfaltung das Hauptgewicht legen, dann müßte man sich vornehmlich der altjonischen Kultur beugen. Im Großen sehe ich nirgends Entwickelung, sondern nur Wertung nach verschiedenen menschlichen Interessen. Man hüte sich, ein Prinzip der Ordnung in der Reihe der komplizierten Formen der Organismen, welches man vielleicht ebenfalls verfrüht als Theorie nahm, auf die Kultur der Menschheit anzuwenden, bevor man weiß, ob und inwieferne diese Kultur damit zusammenhängt, daß diese Menschen Organismen sind.

Was im Großen eine kühne Behauptung ist, verliert im Kleinen den Sinn. Man nehme ein einziges, instruktives Beispiel. Des Ptolomäus System der planetarischen Bewegungen galt nach Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton als überwunden. Die Wissenschaft hatte einen Erfolg zu verzeichnen, soferne man die Phänomene genauer zu beschreiben und überdies nach Gesetzen zu erklären verstand. Und trotzdem wird jeder Sachkundige, wenn er erwägt, daß nach dem Prinzipe der Fourier'schen Reihe jede analytische Funktion als Sinusfunktion dargestellt werden kann,[2] zugestehen müssen, daß es nicht unmöglich wäre, daß eine auf andere Grundlagen aufgebaute Wissenschaft dereinst ebenso

---

[1] Graf Gobineau, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Deutsche Ausgabe von Ludwig Schemann. 4 Bde. Stuttgart 1902.

[2] Vgl. Physik von Prof. Dr. Alois Höfler, Braunschweig 1904. Mathematischer Anhang, S. 745.

auf des Ptolomäus-System zurückgreifen müßte, wie seinerzeit Kopernikus auf Aristarch von Samos und das aus mystischen Voraussetzungen ersonnene System der Pythagoräer hatte zurückgreifen müssen. Dieses Zurückgreifen im Wesentlichen, dieses Oszillieren je nach dem Fundamente, auf welchem man gerade baut, spricht laut und deutlich gegen die landläufige Phrase von der Entwickelung der Wissenschaft. Niemand wird in Abrede stellen wollen, daß jede Wissenschaft aus sich selbst heraus von ihren Anfängen her zum System und zur Bereichung und Gliederung ihres Inhaltes drängt: aber jeder wird leugnen müssen, daß die systematische Darstellung der Wissenschaft mit der Geschichte ihrer Entstehung auch nur in irgend einer Hinsicht zusammenfällt. Aber nur, wenn eben dies zuträfe, könnte man behaupten, daß jene so unstätig fortschreitende Vervollständigung des Systemes der Wissenschaft, genau dargestellt, einen Einblick in das System selbst, d. h. in das Wesen dieser Wissenschaft zu geben imstande sei.

In Wirklichkeit versuchen aber diejenigen Forscher, welche die Geschichte einzelner Wissenschaften oder gar einzelner Probleme innerhalb einer Wissenschaft geschrieben haben, eben mehr zu leisten als bloß die genaue Wiedergabe des unstätigen Fortschrittes in der Vervollständigung des Systemes, den sie mit dem Worte Entwickelung zwar meinen, über den sie aber hinausgreifen, indem sie von Zeit zu Zeit auch in die Eigenart der Gedankenwelt der einzelnen Entdecker eindringen und aus ihr eben zu dem, was wirklich wesentlich wäre, gelangen möchten. So erhalten sie mitunter auch den Eindruck, als wäre Geschichte einer Wissenschaft geeignet, in manchen Stücken zu tiefen Einblicken zu führen; aber sie vergessen, daß solche mit den Methoden, deren sie sich bedienen, nicht erreicht werden können und daß überall dort, wo etwas von der Art ersichtlich wird, der Boden der rein historischen Forschung bereits verlassen ist.

Die historisch-kritische und die historisch-genetische Methode dürfen sich nicht beklagen, daß ich ihnen soeben bloß in Hinblick auf die historische Behandlung der Wissenschaft ihr vollständiges Versagen, wo Wesentliches gefunden werden soll, vor Augen gehalten habe. Der Mißbrauch, der mit diesen Methoden auch in der historischen Behandlung anderer Kulturphänomene getrieben wird, kann hier nicht eingehender beleuchtet werden, da dies außerhalb des Rahmens läge, in dem ich mich halten muß. Aber trotz dieser

Beschränkung, welche ich mir auferlege, kann ich doch alles, was ich über die historische Darstellung ganzer Wissenschaften oder wissenschaftlicher Sonderprobleme gesagt habe, sofort auch auf die historische Darstellung der Geschichte der Philosophie, wie sie üblich ist, erweitern. Denn unsere Historiker haben sich selber ebenfalls eine Beschränkung auferlegt, welche aus ihrer Beschränktheit entsprang: sie waren des wesentlichen Widerstreites zwischen Philosophie und Wissenschaft und also auch der wesentlichen Verschiedenheit beider Disziplinen nicht gewahr geworden und behandelten daher die Philosophie selbst als Wissenschaft. So kam es, daß sie das, was sie in der Geschichte der einzelnen Wissenschaften gesucht hatten, in der Geschichte der Philosophie ebenfalls suchten: ihr Wesen. Wenn ich von der Anwendung der historischen Methoden auf die Philosophie rede, rede ich zugleich im Sinne unserer famosen Historiker auch von der Anwendung dieser Methoden auf die Wissenschaft, und wenn ich behaupte, daß es ein Frevel ist, Philosophie ihrem Wesen nach auf diese Art ergründen zu wollen, so behaupten sie, daß das Wesen der Wissenschaft und mithin auch das der Philosophie nur durch sie erledigt werden kann. Denn die historische Methode ist die vollkommenste, die historische Forschung ist die Wissenschaft der Wissenschaften, sie fördert das Wesen der Wesen zutage, sie lästert in ihrer Vermessenheit alles Göttliche im Menschen und behauptet: Philosophie — das sei eigentlich sie selber; denn Philosophie, das sei Geschichte der Philosophie.

Als diese Lästerung ausgesprochen war und das Zeitalter ihr geduldig, ja wohlgefällig zugehört hatte, geschah etwas, so traurig wie nichts vordem. Wir hörten auf, Philosophie in unserer Mitte erstehen zu sehen. Und wo sich Ansätze zeigten, die nach Philosophie aussahen, wurden sie noch gewissenhafter erstickt, als dies vordem üblich war. Wozu auch brauchten sich erlauchte Geister damit zu plagen, zu philosophieren, d. h. Geschichte der Philosophie zu machen, wo doch noch erlauchtere eben daran waren, Philosophie — zu schreiben.

Die Philosophie war ermordet: wie viele Leute konnten jetzt freier atmen! Was brauchte man zu denken: man hatte doch Methoden. Wozu die Tragik des Erkennens, wozu die Größe der Lebensführung, wozu die Tiefe des Gemütes: die Ökonomie der Wissenschaft wußte aus dem Leichname der Philosophie wie Pilze historische Arbeiten entsprießen zu lassen. Und doch war noch —

wie von dem Dungmittel der Gestank — auch von der toten Philosophie etwas Lästiges zurückgeblieben, das den Leuten das Leben sauer machte. Man frug sich noch immer von Zeit zu Zeit nach dem Zusammenhang des Zerstreuten, nach dem Wesen des Unverständlichen, nach dem Grunde unseres Handelns und Hoffens, nach dem Probleme, das hinter unserer Kultur steht. Die Antwort darf aber heute ex officio nur der Historiker geben; denn er hat die einzig seligmachende Methode in Händen.

Nichts vermag der sich eitel blähenden Zuversicht gleichzukommen, mit der von Tag zu Tag und von Jahr zu Jahr auf Grund der Methoden unserer Wissenschaften von den Gelehrten wie von ihren Seminaristen historisch-kritische und historisch-genetische Studien und Untersuchungen zur Welt gebracht werden, als wäre es nur der Umfang des Stoffes, der uns hindert, mit der Wissenschaft ans Ende zu kommen. Diese Methoden sind so eingerichtet, daß ein Versagen des Forschers eigentlich schon ganz ausgeschlossen ist. Die Methode und die Vorgänger: darin liegt die Wissenschaft. Die Vorgänger haben Ansichten über die Sache und über einander geäußert. Zunächst referiert man darüber. Dann beginnt man, leitende Gesichtspunkte durch das Wirrsal der Meinungen zu suchen, indem man die autoritativen Stimmen berücksichtigt. Endlich wird ein Kompromiß zwischen den Gegensätzen und eine historisch fundierte Versöhnung der widerstreitenden Prinzipien gefunden. Die Studie ist fertig und der Seminarist kann promoviert werden, der Privatdozent sich habilitieren, der Professor zum Hofrat avancieren. So weit, daß auch dieses Programm nicht durchzuführen wäre, kann es a priori nie fehlen; denn — wenn es fehlt — fehlt es a posteriori.

8. Die philosophische Methode.

Was die historische Forschung auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie mit ihren anmaßenden Methoden zu Tage gefördert hat, sind unglückselige Ergebnisse verfehlter Bemühungen, deren innere Armseligkeit sich an allen Ecken und Enden zu erkennen gibt. Mittelmäßigkeit und Philosophie, zwei Pole menschlicher Möglichkeiten, miteinander verquickt zu haben: das ist das einzige fragwürdige Verdienst jener Forschungen, welche die Philosophie in dem Wust, Kram und Staub der Inferiorität ersticken möchten. Und doch; wie kann man es den Philosophen überlassen, selbst die Ge-

schichte der Philosophie zu schreiben, wo sie doch stets miteinander in Hader liegen und wo allem Anscheine nach jeder von ihnen, der ein System hat, am liebsten alle ihm widerstreitenden Systeme vernichten möchte? Wie kann man, wird der Historiker zu seiner Rechtfertigung einwenden, einem Philosophen, der so durchwegs abgeneigt ist, einen anderen zu würdigen, da er sich selbst zu hoch einschätzt, es überlassen, über Philosophen zu urteilen? Und man wird hinzufügen: Wie kann man von Philosophen sich erwarten, daß sie mit ihrer Subjektivität Methoden finden, welche den streng objektiven Methoden der historischen Forschung überlegen wären?

Es ist wahr: die Geschichte der Philosophie stellt der Verträglichkeit der Philosophen untereinander kein gutes Zeugnis aus und ein Blick in die Schriften der größten unter ihnen zeigt manche gerechte und viele ungerechte Ausfälle gegen vermeinte und wirkliche Widersacher. Aber von diesem Streite zwischen den Philosophen und von jenen Männern, die den Philosophen in gewissem Sinne stets nahe stehen und zwischen denen die merkwürdigste Übereinstimmung der Meinungen besteht, wurde schon gesprochen. Und hervorgehoben wurde hierbei das Zurückgreifen der Philosophie auf die Einheit der Mystik, aus der sie erwachsen ist. Wer sich einmal außerhalb der Philosophie und außerhalb der Mystik, beider kundig, aber beiden für den Augenblick fremd, auf jenen Standpunkt versetzt, von welchem aus er in beiden nicht Systeme von Einsichten, welche Wahrheit beanspruchen, sondern nur Versuche, Einsichten zu sagen oder zu bergen, aber doch festzuhalten, erkennt, der bemerkt, daß der große Bereich des den Philosophen Kontroversen und die Fülle des von Mystikern Unbestrittenen in sich nach gewissen Prinzipien zusammenhängen. Sich aber auf diesen Standpunkt versetzen, sich auf diese abstrakteste aller Abstraktionen einlassen und sich selber nochmals, gleichwie in einem Spiegel, erschauen — das wieder ist eine spezifisch philosophische Fähigkeit. Gibt es also eine Einheit, von welcher Philosophie je ausgegangen ist, und besteht zwischen dieser Einheit, die wir ihrer uns historisch überlieferten Form nach Mystik nannten, und der Philosophie ein historischer Zusammenhang und noch außerdem ein psychologischer, d. h. also in diesen Dingen auch ein sachlicher, dann besitzt der Philosoph, wenn er nur einmal nicht seine Wahrheit suchen, sondern die, welche andere gefunden haben, verstehen will, tatsächlich eine historisch gegebene, konkret überlieferte, mit

seiner Art des Denkens erfaßbare Basis, auf welcher er bauen kann, wenn er seine Vorgänger zueinander in Beziehung setzen und irgend einmal nicht nach vorgefaßten Spekulationen sondern nach dem, was aus den so erschlossenen Systemen selbst sich ihm unterwegs ergeben muß, auseinander begreifen will.

Nicht eine künstlich ausgeheckte und mit allen Mängeln müßiger Erwägungen und halber Einsichten, denen die Beziehung zu irgend einer Wirklichkeit fehlt, ausgestattete Philosophie der Geschichte der Philosophie, deren Geschichte dann noch ein nächster schreiben und über deren Verlauf noch ein dritter philosophieren könnte, kommt zustande, wenn man mit offenen Augen an die Systeme der Alten herantritt, sondern eben eine historisch-problematische Einsicht in das Wesen des Zusammenhanges von Philosophie und Mystik, sowie in die Gründe der primären Stellung, die der Mystik eignet. Sie kommt zustande, indem eben die Philosophie ihre eigene Geschichte nicht historisch betrachtet, sondern endlich einmal philosophisch, und indem sie auch nicht einer angeblichen Philosophie der Geschichte gestattet, ihre sonderbaren Bemühungen in majorem gloriam der historischen Methoden auf die Geschichte der Philosophie zu erstrecken und zu behaupten, damit eine Philosophie der Geschichte der Philosophie geleistet zu haben. Denn eine philosophische Betrachtung der Geschichte der Philosophie, die nicht etwa, ähnlich der von Hegel angeregten, bloß sorglos in die Welt gesetzte Hypothesen behauptet, sondern an die konkreten Tatsachen, nämlich die Gesamtheit der überlieferten historischen Lehren angeknüpft hätte, wurde bisher überhaupt noch nicht in Angriff genommen. Und doch kann auch ein solches Unternehmen in den großen Interessenkreis der Philosophie Aufnahme finden. Sie hat denselben schon oft erweitert. Heute darf sie es nicht nur wagen, wieder einmal ausdrücklich ein neues Gebiet in denselben einzubeziehen, sondern sie ist dazu geradezu verpflichtet, weil andernfalls aus dem Mangel an Entschlossenheit die größten Gefahren erwachsen könnten. Die historische Forschung in der Art und in den Dimensionen, die heute vorliegen, ist eine solche Gefahr. Diese wird beseitigt sein, wenn die Philosophie ihr Verhältnis zu ihrer eigenen Geschichte nicht mehr von Seiten der Historiker und Philologen durch den in der historisch-genetischen Methode gelegenen laxen Kompromiß entstellen läßt, sondern es selbst unter sorgfältiger Berücksichtigung der Daten zu regeln unternimmt.

Sie muß hierbei zunächst der Entstellung widerstreiten, die der Historiker ihr unterschieben möchte, als sei die Neigung eines Philosophen, über einen anderen zu urteilen, für ihn ein Hindernis, denselben zu verstehen. Gerade der Philosoph, und bloß er, kann und wird einen Philosophen immer und sogar noch bis in die Abgründe seiner Seele verstehen, woferne er ihn nur verstehen will. Wenn er sein System ausbaut und verteidigt, oder erläutert, hat er oft genug Grund, ihn nicht verstehen zu wollen. Das wird der Historiker nie begreifen, der Wissenschaftler nie billigen, aber wieder nur der Philosoph und außerdem noch der Mystiker verstehen. Unternimmt es aber der Philosoph einmal, gerade das Verstehen anderer Philosophen zum Gegenstande seiner Erkenntnisse zu machen, dann will er auch verstehen; denn sonst wäre er nicht mehr Philosoph.

Auch ein zweiter Mißverstand muß erwähnt werden. Der Historiker darf nicht aus Kränkung, daß ihm die Philosophie ihr eigenes Schicksal nicht mehr ausschließlich anvertrauen will, die völlig irrige Meinung in sich emporkeimen lassen, als werde die Methode, welche der Philosoph auf seine Geschichte der Philosophie anwenden wird, unhistorisch sein. Daß sie über das Historische hinausgehen wird, ist selbstverständlich; daß sie dem Historischen widerstreiten möchte, ist ausgeschlossen. Die Deutung des Historischen, ja oft vielfach selbst dessen Feststellung, wird natürlich ausschließlich ihr obliegen: aber das philosophische Interesse ist dem historischen zwar gegenüber-, jedoch nicht entgegenzustellen.

Die philosophische Methode aber läßt sich, wenn man auch die Eigenart philosophischen Forschens in ihrer Anwendung auf ihre eigene Geschichte überhaupt nur annähernd auszudrücken vermag, doch vielleicht nicht undeutlich auf folgende Form bringen: Sie besteht darin, daß der Philosoph in jeder Äußerung eines Philosophen zunächst deren historisch zuverlässigen Sinn, hernach deren historische Stellung in der philosophischen Tradition, ferner die Anlässe ihrer Entstehung, ihrer Eigentümlichkeit, ihrer Annäherung an Früheres zu finden und, falls sie isoliert zu sein scheint, diese Isoliertheit durch sinn- und sachgemäße Heranziehung alles kulturell Nahestehenden möglichst zu verringern und endlich die Bedeutung der Lehre für uns heute und das Problematische an ihr für da-

mals zu würdigen sucht. Wer sie in dieser Form ausgesprochen sieht, überblickt die Größe der Aufgabe, vor welcher sie steht. Dabei drängt sich ihm aber auch sofort ein Einwand auf. Diese Methode scheint ihm nichts Einheitliches, nichts Zuverlässiges, vor allem nichts, das eine Formel für die Behandlung und richtige Erledigung des Themas in sich schlösse. Die Form, in welcher ich die Methode hier, um sie sofort deutlich zu machen, ausgesprochen habe, ist allerdings nicht die kunstgerechte, auf die sie weiter unten von verschiedenen Gesichtspunkten gebracht werden wird: verlangt man aber von der philosophischen Methode, daß sie, ähnlich den Methoden unserer gegenwärtigen historischen Forschung, als lebloses Schema in der Hand jedes inferioren Forschers bei fleißiger Anwendung zu sicheren Ergebnissen führen müsse, dann zeigt man eben hiedurch ganz deutlich, daß man noch immer nicht des Unterschiedes zwischen Wissenschaft und Philosophie inne geworden ist und daß man noch immer meint, Philosophie sei die Dirne, die sich jedem, der gerade vorübergeht, hingeben soll.

9. Methode und Regeln.

a) Methode.

Auf Grund der Gesamtheit des zu den philosophischen Systemen Überlieferten ist die Zahl der isoliert gegebenen Glieder auf ein Minimum zu reduzieren.

I. Die Gesamtheit des von Leben, Lehre und Werken eines Philosophen Überlieferten ist noch nicht dessen System.

Der Irrtum der Philologen in dieser Sache beruht, wenn man ihn auf seine schärfste und daher auch abstruseste Form bringen will, darin, daß sie den Text, der der Historiker im nämlichen Sinne darin, daß sie das Aggregat der einzelnen, durch die Abteilung des Textes in Sätze, Traktate usw. gegebenen Lehren für das System halten.

II. Die zu dem System gehörigen Materialien, welche eben die Gesamtheit des zu ihm Überlieferten ausmachen, sind entweder vollständig oder nur fragmentarisch auf uns gekommen.

Ihre Vollständigkeit ist selbst in den günstigsten Fällen bloß eine relative. So ist uns Leibnitzens Philosophie, ob-

gleich uns seine geschlossenen Werke insgesamt erhalten sind, doch nicht vollständig überliefert, da er einen großen Teil derselben in seinem umfangreichen Briefwechsel, von dem uns viel verloren gegangen ist, niedergelegt hat. Unter fragmentarischer Beschaffenheit der Überlieferung ist in unserem Sinne bloß deren Beziehung zur Gesamtheit eines gedachten Systemes zu verstehen. Besäßen wir von Platon z. B. nur den Philebos, diesen aber vollständig, so hätten wir in ihm doch bloß ein Fragment der platonischen Philosophie. Auch spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß Heraklits Philosophie uns selbst dann nur fragmentarisch erhalten wäre, wenn wir sogar sein ganzes Werk besäßen. Eine Unzahl von Daten, welche zur Vollständigung der in demselben an einander gereihten Lehren gehörten, würden uns fehlen, so namentlich jene Verbindungen zwischen den apodiktisch an einander gefügten Gedanken, die in die schriftliche Fixierung keine Aufnahme fanden. Aus diesen Gründen ist die Vollständigkeit der Überlieferung nie absolut, woraus sich ergibt, daß ihr Schwanken innerhalb gewisser Grenzen nicht all zu wesentlich ist.

III. Das System des einzelnen Philosophen ergibt sich aus dem in Beziehung auf ihn Überlieferten erst dadurch, daß die erhaltenen Lehren mit einander organisch verbunden und als Einheit gegliedert werden.

Innerhalb des zu einem einzigen Systeme gehörigen Materiales ist mithin genau dasselbe Verfahren zur Anwendung zu bringen, welches als philosophische Methode auf das gesamte, zur Geschichte der Philosophie gehörige Materiale anzuwenden ist und dadurch gekennzeichnet wurde, daß wir sagten, es strebe die Reduktion der isolierten Glieder auf ein Minimum an.

IV. Als Glied eines philosophischen Systemes ist ein solcher Komplex von Lehren zu betrachten, in welchem sämtliche Lehren, die er umfaßt, als von einander abhängig gegeben sind.

Ein solches Glied eines Systemes kann unter Umständen aus einer einzigen Lehre bestehen, von der man alsdann aus der Überlieferung zunächst nicht weiß, welche Stellung

sie im Systeme einnimmt. Eine solche Lehre ist z. B. im Systeme des Anaximander dessen Erdbebentheorie, welche zwar für das Verständnis des Verhältnisses zwischen Anaximander und Thales von höchster Bedeutung ist, welche aber gleichwohl zunächst zum Systeme gar nicht in Beziehung zu stehen scheint. Besteht das Glied aus mehreren Lehren, so muß der Zusammenhang zwischen denselben entweder direkt in unseren Quellen gegeben sein, oder er muß sachlich oder systematisch aus den Lehren selbst sich ergeben. Die Äußerungen des Archytas über das Schallphänomen stehen sachlich durch ihre Beziehung auf das nämliche Thema mit einander in Zusammenhang, und sie würden eben deshalb sogar dann noch ein Glied im Systeme des Archytas bilden, wenn zwischen ihnen selbst irgendwelche Lücken bestünden. Solche Lücken finden sich z. B. tatsächlich in der Farbentheorie des Demokritos, welche gleichwohl ein wichtiges Glied in dem Systeme dieses Philosophen bildet.[1] Der Zusammenhang zwischen den Aussprüchen des Heraklit über den Logos hinwieder ist ein systematischer, der sich aus der inneren Beziehung der Gedanken zu einander und nicht durch das Zurückgehen auf ein bestimmtes Objekt äußerer Erfahrung ergeben hat. Lücken im nämlichen Sinne des Wortes wie in dem ersten Falle kommen daher auch in diesem nicht vor, wenngleich selten bei selbst fragmentarischer Überlieferung ein System in sich wieder so lückenlos sich zusammenschließen wird wie das der aphoristischen Beweisgänge, welche uns von Zenon dem Eleaten erhalten sind. Wenn in solchen Dingen etwas fehlt, so ist es zumeist bloß die richtige Schätzung dafür, wie viel Heraklit oder Zenon selbst aus dem von ihm Gedachten gedeutet oder gefolgert haben mag.

V. Zwischen den von einander unabhängig gegebenen Gliedern werden Abhängigkeiten durch hypothetische Ausgestaltung erschlossen.

Nur eine der Arten, nach denen Lehren von einander abhängen müssen, um ein Glied zu bilden, kann bei der

---

[1] W. Schultz. Das Farbenempfindungssystem der Hellenen, Leipzig 1904. S. 125—134.

Abhängigkeit der Glieder von einander wiederkehren, nämlich die der inneren, systematischen Abhängigkeit. Jene Glieder, welche durch die Beziehung auf Objekte äußerer Erfahrung unmittelbar mit einander verbunden waren, z. B. Lehren über die Beschaffenheit der himmlischen Phänomene oder solche über mathematische Verhältnisse, erhalten, wenn sie zu anderen oder unter einander in innere Beziehungen gebracht werden sollen, eine neue Beleuchtung aus einander. Die Art, nach welcher solche Beziehungen herzustellen sind, ergibt sich aus der Beobachtung der Art, nach welcher die Philosophen zu philosophieren pflegen. Sie halten sich nicht lediglich an die logische Abfolge, welche für sie vielmehr bloß Ausdrucksmittel ist, sondern an die dominierenden Momente in der Masse der auf das ihnen vorliegende Thema bezüglichen Gedanken, d. h. in dem von ihnen betrachteten Problembereiche. Welche Momente für sie dominierend sind, kann man oft mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, woferne man sich durch Heranziehung der wichtigsten, auf das betreffende Thema bezüglichen Kulturdenkmäler in den Gedankenkreis jener Männer tatsächlich einzuleben vermag. Jedenfalls aber kann man in einem gegebenen Gedankenkomplex unter Hinblick auf gegebene Lehren stets ganz bestimmte Dominanten ermitteln, an welche die logischen Konstruktionen, sowie die Assoziationen in einer ebenfalls wieder ganz bestimmten Weise anknüpfen können.

Dieses Verfahren behält den einzig wesentlichen Zug der bisher üblichen Manier bei, in isolierten Gliedern einzelner Systeme „Anklänge“ aufzusuchen; es bereichert aber dieselbe dadurch, daß die Herstellung solcher Beziehungen jetzt auf den festen Boden des Problembereiches gestellt ist, der durch historische Mittel, speziell durch Heranziehung derjenigen, nicht spezifisch philosophischen Kulturdenkmäler, die zur Philosophie trotzdem in den innigsten Beziehungen stehen (so insbesondere der religiösen, künstlerischen, poetischen) oft mit sehr guter Annäherung erschlossen werden kann. Der Wandel der philosophischen Systeme hängt außer von den Persönlichkeiten der Philosophen auch noch zu einem guten Teile von dem Wandel dieser Begleitphänomene ab, die in den Problembereich eingehen und ihn erweitern

und umgestalten. Endlich ergibt sich aus dem psychologischen Einblick in die Beteiligung der philosophischen Persönlichkeit an dem Systeme noch ein ferneres, sehr hoch einzuschätzendes Regulativ für die Auswahl unter den Dominanten. Das Verfahren der Ermittlung von Abhängigkeiten zwischen den isoliert gegebenen Gliedern paßt sich direkt und unmittelbar dem Wesen der Philosophie selbst an, soferne dieselbe eben durchwegs, wie hervorgehoben, in nichts Anderem besteht als in der Untersuchung der Abhängigkeit der Problemstellungen von den Problembereichen.

VII. Der Grad der Wahrscheinlichkeit, der den hypothetischen Ausgestaltungen zukommt, vermittelst welcher Abhängigkeiten zwischen isoliert gegebenen Gliedern hergestellt werden, richtet sich nach der Vollständigkeit und Treue, in der uns der Problembereich bekannt ist, und nach der Zuverlässigkeit, mit welcher Dominanten in ihm bevorzugt werden können.

VIII. Eine hypothetische Ausgestaltung kann selbst die Grundlage für fernere hypothetische Ausgestaltungen bilden, wobei den folgenden kein höherer Grad der Wahrscheinlichkeit zukommt als den vorhergehenden. Aber sie können einen solchen besitzen, wenn sie wieder zu fest überlieferten Gliedern folgerichtig zurückkehren, wodurch die ganze Konstruktion in ihren Endstrecken eine erhöhte Festigkeit erhält und zum Tragen neuer Konstruktionen tauglich wird. Jedoch bricht das gesamte Gebäude in sich zusammen, sobald irgend einer seiner Bestandteile unmittelbar oder doch seinen notwendigen Konsequenzen nach den Bereich historischer Möglichkeit verläßt, oder zu fester Überlieferung in Widerspruch tritt.

Indessen ist der Bereich der historischen Möglichkeit gewiß nicht nach unseren spannenlangen Erfahrungen abzuzirkeln, sondern lediglich nach dem, was wir auf Grund unserer Kenntnis von den notwendigen Abfolgen im Naturgeschehen und von den allgemeinen Grundlagen unserer geistigen Fähigkeiten a posteriori und a priori nicht historisch, sondern philosophisch ermittelt zu haben vermeinen. Die Existenz greifenartiger Wesen liegt zwara ußerhalb der

Kenntnis des Naturforschers und auch außerhalb dessen, was er für gewöhnlich als möglich betrachtet, jedoch nicht außerhalb der Möglichkeit der Erfahrung, und die Existenz eines nichteuklidischen Raumes wieder ist zwar denkbar, aber für unsere Organisation nicht erlebbar. Ein System des Zahlenrechnens endlich, in welchem das assoziative Prinzip nicht mehr gilt, ist für uns weder denkbar noch erlebbar, und doch können wir es ausgestalten.

IX. Lediglich auf Grund hypothetischer Ausgestaltungen und der auf sie gestellten Konstruktionen erwächst aus den isoliert gegebenen Gliedern das System.

Das System eines Philosophen ist demnach kein historisches Faktum, keine Wirklichkeit, und sogar nur in einem sehr bildlichen Sinne Erzeugnis des Philosophen, dessen Name ihm beigelegt wird. Die Einheit, aus welcher dem Denker seine Lehren entspringen, ist seine Persönlichkeit, die sich im Konflikt mit wechselnden Problembereichen behauptet. Die Einheit eines Systemes hingegen kann er selbst zwar anstreben; aber er wird sie stets als eine objektive Einheit, gleichwie den systematischen Aufbau einer Wissenschaft, zu bewerkstelligen trachten. Und doch unterscheidet sich der systematische Aufbau einer Wissenschaft, welchen der Philosoph um seines Strebens nach Ausdruck und Gemeinverständlichkeit willen sucht, in allen Stücken von dem Systeme, welches jeder, der hinterher an ihn als an eine philosophische Persönlichkeit herantritt, bei ihm als philosophisches System vorfindet. Keiner der uns bekannten Philosophen trachtete energischer danach, zu einer äußerlich systematischen Darstellung seiner Gedanken zu gelangen als Spinoza, der seine Ethik more geometrico geschrieben hat, und dennoch ist das System seiner Philosophie von dieser systematischen Darstellung, von diesem Hilfsmittel der Ausdruckstechnik, unabhängig. Es liegt eine große Tragik darin, daß dieser Philosoph alles gemeinverständlich und unwidersprechlich beweisen wollte und, indem er es unternahm, schwerer verständlich wurde, als irgend ein anderer, so daß sein System erst faßbar wird, wenn man nach großer Mühe durch die Form hindurch zum ganz anders

gearteten Inhalte gelangt ist. Das philosophische System aber existiert nicht in dem Kopfe desjenigen, der als sein Schöpfer bezeichnet wird, sondern nur in dem Kopfe derjenigen, die auf die Lehren dieses schöpferischen Geistes die philosophische Methode angewandt haben. Und soferne sich diese Methode auf feste Grundlagen aufbaut, werden sich die von verschiedenen Philosophen konstruierten Systeme anderer Philosophen nur insoferne von einander unterscheiden, als sich die Grundlagen von einander unterscheiden, von denen bei den betreffenden Konstruktionen ausgegangen wurde. Besteht aber eine gewisse Übereinstimmung in den wichtigsten Zügen dieser Grundlagen, dann wird auch zwischen den verschiedenen philosophischen Konstruktionen, die sich auf denselben aufgebaut haben, die nämliche Übereinstimmung bestehen, so daß man, soferne man unter Zugrundelegung derselben Überlieferungen stets eine breite Basis gemeinsam hat, in Hinblick auf die hieraus folgenden Übereinstimmungen von einem Systeme dieses oder jenes Philosophen schlechtweg sprechen kann. Doch muß man sich hüten, diese Ausdrucksweise so mißzuverstehen, als sei dieses System, das als s e i n System bezeichnet wird, etwas Anderes denn das Ergebnis eines immerhin nur teilweisen Verständnisses seiner noch vorliegenden Werke, oder am Ende gar etwas in allen seinen Teilen zuverlässig Gegebenes. Die hypothetischen Ausgestaltungen führen ja doch Zwischenglieder ein, welche erforderlich sind, um sämtliche isoliert gegebene Glieder mittelbar zu einander in jene Art von Beziehungen zu setzen, die wir als systematische Beziehungen bezeichnet haben, weil die Verfolgung derselben eben zum Systeme führt.

X. Die Konstruktion eines Systemes hat ausschließlich den gegebenen Gliedern unter Berücksichtigung der Problembereiche zu entwachsen, sich aber sonst an keine wie immer geartete Prinzipien der Gestaltung zu halten.

So ist vornehmlich jene Betrachtung philosophischer Systeme, welche schon irgend ein konstruktiv erschlossenes System der Philosophie oder irgend eine nicht aus Tatsachen erwachsene, oder sogar nicht einmal in ihnen begründete Hypothese über die Entwickelung philosophischer Ansichten voraussetzt, durchaus zu verwerfen.

XI. Können nicht sämtliche Glieder zu einander in Beziehung gesetzt werden, so bleibt das System in Hinblick auf die noch isolierten Glieder unvollendet.

XII. Liegt das System einmal vollendet vor, so ist es so darzustellen, wie dies die Beziehung der in ihm vorkommenden Probleme zu dem zentralen Probleme des Systemes erfordert.

Das zentrale Problem ist hierbei gewöhnlich auch zugleich das für die Persönlichkeit des Systembegründers typische.

XIII. Die Zusammenhänge zwischen philosophischen Systemen unter einander sind nach denselben Prinzipien zu beurteilen wie die Zusammenhänge von Gliedern innerhalb eines Systemes.

Soferne philosophische Systeme nach äußeren Merkmalen, welche zunächst ihren Inhalt zwar schon beeinflussen, aber nicht notwendig bestimmen, mit einander zusammenhängen, gliedert man sie in Inbegriffe nach Schulen, Ländern und Völkern. Soferne jedoch Schule, Landessitte und Volksart wichtige Beiträge zum Problembereiche einerseits und zur Persönlichkeit andererseits liefern, entspricht den äußeren Beziehungen auch ein innerer Zusammenhang. So ergibt sich aus der Beobachtung äußerer Begleitumstände oft ein heuristisches Prinzip der Auffindung innerer Beziehungen und es kommt nur darauf an, den Einfluß der Begleitumstände auf das System gehörig einzuschätzen.

XIV. Da sich die Persönlichkeit der Begründer philosophischer Systeme festen Ordnungsprinzipien entzieht, sind die Systeme nur nach der fortschreitenden Erweiterung jener Problembereiche in ihnen an einander zu fügen, denen die Probleme entsprechen, welche in den Zentren der Systeme stehen.

Die chronologische Abfolge wird dieser Anordnung zwar im allgemeinen nicht widerstreiten, aber doch in vielen Fällen auch nicht entsprechen. Das Prinzip führt dazu, die Zusammenfassung nach äußeren Merkmalen durch ein Verfahren zu ersetzen, das auch den wesentlichen inneren Beziehungen gerecht werden kann.

XV. Die Zugehörigkeit der Systeme zu Völkern und abgeschlossenen Kulturepochen gliedert dieselben in Inbegriffe,

welche der Zusammengehörigkeit mehrerer Lehren nach der Person ihres gemeinsamen Autors entsprechen.

XVI. Das System höherer Ordnung, welches durch Anwendung der philosophischen Methode, d. h. durch die Reduktion der isolierten Systeme (Glieder) eines solchen Inbegriffes auf ein Minimum, zustande kommt, ist die philosophisch dargestellte Geschichte der Philosophie jener Epoche.

Die Aufgabe einer solchen Geschichte der Philosophie ist erst in dem Augenblicke erledigt, in welchem sämtliches verfügbare und einschlägige Materiale herangezogen und gewürdigt ist. Dennoch muß hierbei das System noch nicht sich als ein im obigen Sinne vollendetes herausstellen. Es kann Epochen geben, innerhalb welcher es nicht vollendet werden kann, und es läßt sich sogar überhaupt nicht von vorneherein feststellen, daß ein solches System ein vollendetes sein müßte. Eine wichtige Tatsache spricht sogar dafür, daß man von solchen Systemen überhaupt sich ein für allemale Vollendung nicht erwarten darf, da jedes philosophische System auf das irgend eines Vorgängers, jede in sich geschlossene Epoche auf die philosophischen Errungenschaften einer früheren zurückgegriffen hat Bei den philosophischen Systemen nun pflegt man diese Beziehungen zu den Vorgängern, welche in ihnen selbst zwar nicht liegen, aber stillschweigend vorauszusetzen sind, ebenfalls als zum Systeme gehörig zu betrachten und dasselbe darf daher wohl auch in Hinblick auf die philosophischen Traditionen ganzer Völker und Zeitläufte geschehen. Man sieht jedoch, daß die Vollständigkeit solcher späterer Systeme im Wesentlichen von der der vorangehenden abhängt, und das ganze Problem scheint sich demnach auf jenen Punkt zuzuspitzen, an welchem der Ursprung der Philosophie zu suchen ist. Einen solchen hat nun aber gerade die Forschung nach den Anfängen der hellenischen Philosophie im Auge. Wie das System, welches von ihm seinen Ausgang nimmt, in Hinblick auf die Möglichkeit seiner Vollständigkeit beschaffen ist, kann jedoch in diesem Falle auf Grund der konkreten Tatbestände ermittelt werden und es ist nicht nötig, sich in Konstruktionen zu ergehen. Der erste Teil unserer Einleitung hat auf

Grund eines Überblickes über einige der in Betracht kommenden Tatsachen das Vorliegen einer Einheit dieses Systemes, aus welcher seine Vollständigkeit wird begriffen werden können, zu erweisen gehabt.

XVII. Die Darstellung der Geschichte der Philosophie nach der philosophischen Methode ist zwar ein Problem der Philosophie, aber eine Gesamtheit gegebener philosophischer Systeme kann nicht wieder so in sich verbunden werden, daß ihr selbst eine Art System der Philosophie entspränge; denn nur die Philosophen philosophieren, nicht die Völker, und schon gar nicht die Menschheit.

b) Regeln.

I. Das Alter der Quelle ist nicht das Alter der Lehre, welche sie enthält.

Beispiele zu diesem Satze gibt auch die vorliegende Einleitung in dem Abschnitte über das Beharrungsvermögen alter Lehren. Und doch wird er trotz aller Wichtigkeit und auch Selbstverständlichkeit nur selten zur Anwendung gebracht. Der Historiker leidet an einer instinktiven Scheu, eine Lehre weiter zurückzudatieren als er auf Grund fester Anzeichen und Daten gezwungen ist. Aber wie alles Instinktive hat dieses Verhalten auch oft den Anstrich des Grundlosen. Man getraut sich nicht drei Schritte weit von dem Überlieferten weg und bemerkt nicht, daß die Fehler, welche aus dieser Engherzigkeit, die nur auf das Äußere und nicht auf die innere Charakteristik der Lehren achtet, notwendig entspringen, oft verhängnisvoll sind. Schwer zu leiden hatte z. B. eben hierunter die Forschung über Pythagoras und die älteren Pythagoräer. „Verworrenheit der Überlieferung", „Wust der späten Quellen", „phantastische Umgestaltungen" u. dgl. Ausdrücke sollten darüber hinwegtäuschen, daß man sich dem Materiale gegenüber ratlos fühlte, da die gewohnte Methode in ihm an allen Ecken und Enden zu Unhaltbarkeiten führte. Die zehn Gegensatzpaare, welche der mittleren oder jüngeren Schule anzugehören scheinen, hielt man, da sie fest überliefert waren, ohne irgend ein Bedenken für einen der wichtigsten und gesichertsten Bestandteile des pythagoräischen Systemes, um den zwar schwankenderen, jedoch sachlich bedeutsameren Mitteilungen, welche alte Fünfergruppen als ursprüngliche Lehre des Pythagoras hätten erkennen lassen, nicht nachzugehen. Fünf Stoffe, fünf geometrische Figuren, fünf Zonen auf dem Himmel usw. erscheinen in diesen späteren Quellen tatsächlich dem Pythagoras selbst zugeschrieben und auch Platon hat die fünf Stoffe und fünf geometrischen Figuren in seinem Timaios verwendet. Die Legende, nach welcher Hippasos von Metapont die geheime Lehre

des Pythagoras verraten habe, weil er die Geheimnisse des Pentagondodekaeders verriet, erwähnt gerade den Pentagondodekaeder, den fünften Körper, in dem die übrigen beschlossen waren, so daß auch sie, die ihrer Natur nach auf Ältestes zurückgreifen muß, nicht nur für die Zugehörigkeit der fünf Figuren zur ältesten Lehre, sondern auch für die stufenweise Abfolge der Geheimnisse, die in den fünf Figuren einander umschlossen, in ihrer Art zeugt. Aber alle diese Überlieferungen sind dem Historiker nichts. Wenn man sich an sie zu halten und zu behaupten wagt, daß in ihnen doch positive, unmöglich in allem aus der Luft gegriffene Daten vorliegen, während das, worauf er seine überlegene Ablehnung gründen will, bloß seine Methode ist, so erklärt er einfach: „Von einer kritischen Sichtung und Würdigung der Quellen, die doch eine unerläßliche Vorbedingung für eine jede derartige Arbeit ist, findet sich keine Spur.“ [1] Und doch möchte ich behaupten, daß Historiker und Philologen, wenn sie auf philosophischem Gebiete arbeiten, zeigen, daß sie den Schwierigkeiten, die sich einer wirklich kritischen Würdigung der Quellen für philosophische Lehren entgegenstellen, „in keiner Weise gewachsen und sich derselben kaum bewußt geworden“ sind.

II. Die historische Verläßlichkeit einer Quelle ist etwas ganz Anderes als ihr systemgeschichtlicher Wert.

Ein gründliches Verkennen dieser einleuchtenden Tatsache liegt sämtlichen sogenannt kritischen Arbeiten über die Verläßlichkeit philosophischer Tradition zu Grunde. Was die Mythologen längst erkannt haben, wenn sie der Gestaltung verschiedener Sagen nachgehen, nämlich die relative Nebensächlichkeit der zufälligen litterarischen Überlieferung, — gerade das haben die Forscher auf philosophischem Gebiete noch nicht erkannt. Nicht einmal in historischen Dingen ist der Wert einer Quelle nach ihrem Abstande von den Ereignissen oder nach allgemeinen Urteilen über ihre durchschnittliche Verläßlichkeit, sondern vielmehr stets nur von Fall zu Fall zu beurteilen. Nun ist aber eine Tatsache etwas Anderes als eine Lehre. Wenn es sich darum handelt, die äußeren Verhältnisse der pythagoräischen Schule zu erforschen, so ist z. B. ohne Zweifel Jamblich oder Porphyr keine verläßliche Quelle. Aber gerade der Grund, aus welchem ihn der Historiker nur mit größter Vorsicht behandeln kann, macht ihn dem Philosophen doppelt und dreifach schätzenswert. In diesen Schriften haben sich legendäre Umgestaltungen der alten Lehre wirklich erhalten und die historisch wertlose Legende ist wertvollstes systemgeschichtliches Materiale. Und während niemand der Quelle wird Glauben schenken wollen, welche von Pherekydes berichtet, er sei an der Läusekrankheit gestorben, wird doch jeder dieses historisch unzuverlässige Datum auf seinen systemgeschicht-

[1] So ungefähr F. Lortzing in seiner Rezension über STUD I. a. a. O., Sp. 5.

lichen Wert, der ihm als Legende zukommen kann und wie sich herausstellt, bei Pherekydes auch zukommt, sorgfältigst untersuchen müssen.

III. Altertümliche Elemente in jüngeren Quellen scheiden sich auch nach inneren Merkmalen von ihrer Umgebung deutlich ab.

IV. Man findet mitunter in verschiedenen Quellen zueinandergehörige Stücke einer alten Einheit und darf sich nicht dadurch beirren lassen, daß das Vorhandensein solcher Einheiten oft nur noch in ganz jungen Quellen anklingt.

Einer der wichtigsten Fälle, in denen dieser Satz Anwendung zu finden hat, betrifft die messianischen Verheißungen. Man irrt, wenn man meint, daß messianische Verheißungen in den alten Quellen hellenischer Sagengestaltung nicht erhalten sind, weil man sie nicht in solcher Vollständigkeit vorfindet, daß man eine in sich ganz einheitliche Sagenform zu ermitteln vermöchte. Aber die anderweitige, speziell orientalische Überlieferung gestattet, wenn sie auch von der hellenischen vielfach unbeeinflußt sein mag, gleichwohl wichtige Schlüsse darauf, wie einzelne Bruchstücke, welche in althellenischen Sagen erhalten sind, messianischen Zyklen angehört haben müssen. Da die Sache von großer Wichtigkeit ist und eine gewissenhafte Forschung sich ihr fernerhin nicht mehr verschließen darf, soll der Fall, welcher sie beleuchten kann, gleich hier andeutend besprochen werden. Die Pythagoraslegende enthält bei Jamblich nicht minder wie bei Porphyr den Zug, daß Pythagoras am Meeresstrande Fischer angetroffen und die Zahl der Fische, die sie fangen würden, richtig vorausgesagt habe. Man erinnere sich nun an die messianische Legende bei Joh. XXI, der die Zahl der Fische, welche auf Jesu Befehl gefangen worden sind, ganz genau auf 153 angibt. Die Fische sind auch dem Evangelium Johannis Symbole für die zu bekehrenden Menschen, wie der Kirchenvater Hieronymus, das Selbstverständliche bestätigend, anmerkt.[1] Es ist von Wichtigkeit, daß auch für die Zeit des Anaximander durch dessen glücklicher Weise erhaltene Theorie von der Entstehung des Menschen aus Fischen für Hellenen der nämliche Gedanke, die Gleichsetzung von Fisch und Mensch im symbolischen Sinne überliefert und in der noch älteren babylonischen Sage von dem fischgestalteten Gotte Oannes, auf den sich die menschliche Kultur zurückführt, vorgebildet ist. So sehen wir in der Legende der Pythagorasviten ein Bruchstück, in der Lehre des Anaximander ein zweites, die sich beide zu der Vorstellung aneinanderfügen, auch die auf Pythagoras bezügliche Legende habe im Sinne der Traditionen ihrer Entstehungszeit ein Stück von der Sage erhalten, nach welcher Pythagoras als Messias, die Fischer als seine Jünger, die Fische als die Menschheit zu betrachten sind. Die Fassung, welche uns vorliegt

[1] Vgl. David Friedrich Strauß, Das Leben Jesu (Volksausgabe) II, 69.

sagt freilich unendlich weniger und weiß den Pythagoras mit den Fischen nichts Anderes anfangen zu lassen, als daß er den Fischern befiehlt, sie frei zu geben. Daß er in der ursprünglichen Form der Legende sie von irgend etwas — wahrscheinlich von der sie umschließenden Fischhülle, von dem Tierischen an ihnen — befreit habe, können wir in Analogie zu der Anthropogonie des Anaximander nur vermuten. — Der Fall, an welchem ich die Bedeutung des ausgesprochenen Satzes nachweisen wollte, wird die gemächlichen Forscher, denen nichts lieber ist als ungestörte Anwendung ihrer fruchtlosen Methoden, in Unruhe versetzen. Aber die neuerliche Anwendung unseres Prinzipes bringt ihm neuerliche Bestätigung. Man könnte meinen, Porphyr und Jamblich hätten vielleicht jungen, messianischen Traditionen ihre Legenden entnommen, so daß dieselben gar nicht auf des Pythagoras Zeit, sondern vielmehr bloß auf jene jungen Quellen der genannten Autoren sich zurückführen. Aber dort, wo eben diese Autoren das Messianische nicht mehr verstanden und doch erhalten haben, hat ein solcher Vorwand vornehmlich dann nicht mehr statt, wenn älteste Traditionen bestätigend hinzutreten. Der Name der Mutter des Pythagoras wird von unseren jungen Quellen als Parthenis angegeben, d. h. Jungfrau. Die Geburt des Messias aus einer Jungfrau ist uns geläufig. Auch hat Parthenis, wie durch die Legende nicht undeutlich hindurchschimmert, nicht von Mnesarchos, sondern von Apollon empfangen. Die Analogie wäre wertlos, wenn nicht noch zudem gerade die nämlichen Quellen berichteten, des Mnesarchos Stamm hänge mit der Kolonisation und Namengebung der Insel Samos zusammen und wenn nicht in der dem Aristoteles zugeschriebenen *πολιτεία Σαμίων* der alte Name der Insel Samos als *Παρθενία* angegeben wäre, woraus erhellt, daß an den Ort selbst die messianischen Überlieferungen angeknüpft haben müssen. — Die Verbindung solcher Bemerkungen untereinander nach dem Schema der anderweitig erhaltenen Messiaslegenden führt zu Einsichten, welche hier nicht zu ermitteln sind: aber nicht übergehen darf ich, daß ich vielleicht nicht in der Lage wäre, den messianischen Charakter der Pythagoraslegenden hier so entschieden hervorzuheben, wie sie es verdienen, wenn ich nicht dem Assyriologen Herrn Dr. Herrmann in Dresden den Hinweis auf den astralen Ursprung der messianischen Erzählungszyklen und damit den Hinweis auf manche wichtige folkloristische Eigenarten dieser Stoffe verdankte.

V. Die Überlieferung der Lehren vollzog sich vordem insbesondere mündlich; daher hatte das noch an sich bedeutsame Wort eine größere Kraft des Verharrens im Gedächtnisse: Wortanklänge sind das wichtigste Hilfsmittel zur Auffindung sachlicher Zusammenhänge.

Ein Beispiel für die Ermittlung eines von Anaximander vollzogenen Analogieschlusses vom Makrokosmos (feuriger Urzustand des

Weltalles) auf den Mikrokosmos (fischförmiger Urzustand der Menschheit) ergibt sich aus dem in dem Kontexte zweier voneinander ganz unabhängiger Berichte wiederkehrenden, scheinbar nebensächlichen Wortanklange *ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν* und *ζῷα φλοιοῖς περιεχόμενα* ([Plut.] Strom 2 und Aet. V 19, 4). Ein zweites Beispiel bezieht sich auf den sonderbaren Gedanken des Petron, das All umfasse 183 zu einem gleichseitigen Dreiecke (in jeder Seite 60 und an jeder Ecke 1 Welt) angeordnete Welten *ἀτρέμα περιιόντας ὥσπερ ἐν χορείᾳ*. Aber ein *μυστικὸς λόγος* berichtet, Dionysos habe den geheimen Kultnamen geführt *ἄστρων χοραγός*. Der Wortanklang würde allein die Abhängigkeit des Petron von der Quelle jener mystischen Überlieferung nachweisen, wenn auch das Symbol *ΑΣΤΡΩΝ ΧΟΡΑΓΟΣ* nicht noch zudem, ausgerechnet, bestätigend, die Zahl 183 ergäbe. Zwei fernere Beispiele für interessante Wortanklänge finden sich in STUD I, 102 (Pseudohippokrates *πάγον*, Aristoteles *παγίως*) und STUD I, 103 (*ἄλλως* bei Pseudohippokrates und Platon, Kratylos).

VI. Das Formale ist beständiger als das Inhaltliche, die Technik erhält sich oft noch lange, obgleich das Materiale gewechselt hat: gewisse „Züge" und „Wendungen" bleiben — vornehmlich wenn anschauliche Gleichnisse ihnen zu Grunde liegen.

VII. Das Symbol wird den Späteren Ereignis, das anschauliche Bild Tatsache, die Parabel Geschichte, das Verständnis für den Sinn verblaßt.

Beispiele hiefür finden sich in STUD I mehrfach, insbesondere dort, wo in der Pythagoraslegende auf die ihr zu Grunde liegenden Lehren hingewiesen ist. Für Heraklit sei die schon von Lassalle in gewissem Sinne vermutete systemgeschichtliche Bedeutung der biographischen Erzählung von seinem Tode herangezogen. Heraklit soll sich von der Sonne haben ausdörren lassen, wohl um nicht mit feuchter Seele in den Hades zu gehen. Der biographische Zug, daß Heraklit als der „weinende" Philosoph bezeichnet wird, scheint in der Beziehung des Heraklit zu den pythagorischen Begriffsschemen seine Erklärung zu finden (STUD I, 110).

VIII. Jüngere Gedanken durchbrechen den Zusammenhang des Alten, werden innig damit verschmolzen und so zu neuen Lehren fortgeführt.

Durch diese und durch die im vorangehenden Satze hervorgehobene Erscheinung wird vornehmlich das mythologische Gedächtnis eines Volkes beeinträchtigt. Beide lassen sich durch die Analogie eines geläufigen, im gewissen Sinne inversen Vorganges bei der Re-

produktion der Erinnerung des Einzelnen, durch das Ausfallen von Details, durch das Verschmelzen mit anderwärts Erlebtem, durch das Vorherrschen des deutlicheren Neuen gegenüber dem undeutlicheren Alten, veranschaulichen

IX. Die Erwähnung und Besprechung einer fremden Lehre in den Schriften eines Philosophen, Mythographen oder Historikers ist oft tendenziös. Aber gerade deshalb vermag der, dem die Tendenz bekannt ist, aus solchen Angaben sehr sichere Schlüsse auf das Ursprüngliche zu ziehen.

X. Man tut gut, wenn man das unserem Denken kulturell und zeitlich Entrückte erforschen will, sich an die nächststehenden Quellen und nicht an die eigenen Einfälle zu halten.

Als Beispiel für die Anwendung des Satzes vergleiche man in dieser Einleitung die Untersuchung über die Arten mystischer Darstellung, nämlich Gleichnis, Symbol, Rätsel an der Hand des heraklitischen Ausspruches, der Gott sage nicht und berge nicht, sondern deute an. Ein weiteres Beispiel bietet die Umdeutung der psychologisch gemeinten Ansichten Platons über die ὀρθὴ δόξα und die ἐπιστήμη auf die wissenschaftliche und philosophische Einsicht überhaupt, wie sie ebenfalls in dieser Einleitung (I, 4) gegeben wurde.

XI. Ohne gewisse Kulturdenkmäler bleibt manche philosophische Lehre nicht nur unerklärlich, sondern auch unverständlich.

Man erwäge den Zusammenhag der thaletischen Methode der Pyramidenmessung mit der Einrichtung der ägyptischen Sonnentempel [1] oder den Zusammenhang der Verehrung des Oannes von Eridu mit der Anthropogonie des Anaximander.

XII. Sachliche Übereinstimmungen sind auch dann instruktiv, wenn ein historischer Zusammenhang nicht angenommen werden muß.

Hiezu muß ich bemerken, daß ich wiederholt auch solche illustrative Belegstellen heranziehe, und daß also der Leser, wo er bemerkt, daß eine Stellenangabe außerhalb des rein historischen Zusammenhanges steht, wenn er schon so weit prüfend auf meinen Gedankengang sich eingelassen hat, auch noch weiter gehen und überlegen muß, auf welche Teile des behandelten Problems ich durch diese Angabe hindeuten wollte. Er wird es finden, wenn er dem Verlaufe der Diskussion des Problemes im Texte nachgeht.

[1] Dr. H. Hilscher. Völker- und individualpsychologische Untersuchungen über die ältere griechische Philosophie in Meumanns Archiv f. d. gesamte Psychologie V. 215.

Als Beispiel für die Regel sei auf das Fischsymbol in der Symbolik des Urchristentumes verwiesen. Es hat sein Auffälliges, daß der Fisch, der allen Völkern als stumm gilt, Christo, also dem Logos, zugeordnet erscheint. Die Symboltechnik der Alten zeigt uns nun, daß auch sonst Gegensätzliches einander gleichgestellt wurde. *Λόγος* und *ΙΧΘΥΣ* sind also ebenfalls durch einen Gegensatz auf einander symbolisch bezogen. Aber ein schönes Licht wirft auf dieses Verhältnis die Anthropogonie der Bewohner von Zentral-Borneo. Menschen sind eben nur wieder aus Menschen verständlich, auch wenn Meere und Jahrtausende sie von einander trennen. H. H Juynboll schildert in seinem auf „Indonesien" bezüglichen vergleichenden Referate in dem Archiv für Religionswissenschaft IX, 2 (1906) diese Anthropogonie und für uns kommt dabei in Betracht (S. 269): „Erst als die Menschen Fische gegessen hatten, begannen sie zu sprechen." Obgleich nun zwar die Borneaner in ihren religiösen Vorstellungen von Indien so wesentlich beeinflußt zu sein scheinen, daß in Südostborneo für den Begriff Gott das indische „Dewa" gebräuchlich ist (ibid. S. 275), kann man doch einen historischen Zusammenhang mit dem Urchristentum (entweder durch eine Kette: Borneo, Indien, Persien, babylonische Kultur und deren Ausläufer einerseits und babylonisch-persische Kultur, Kleinasien, Hellas, gnostischen Synkretismus andererseits, oder durch Vermittlung christlicher Missionstätigkeit in Indien und dem indischen Archipel, für recht unwahrscheinlich halten und trotzdem zu gleicher Zeit der Beleuchtung, welche das Fischsymbol in seinem Zusammenhange mit dem Logos durch diese vergleichende Bemerkung erhält, ihren vollen Wert zuerkennen.

XIII. Die Wahrscheinlichkeit, daß gewisse Gedanken von verschiedenen Menschen, die von einander nichts wissen, gefunden werden, nimmt in dem Maße ab, als solche Entdeckungen abseits von den notwendigen Bedürfnissen oder außerhalb gegebener Ansätze liegen.

Bastians Gedanke, daß Menschen, die selbst unter nicht allzugleich gearteten äußeren Umständen leben, unabhängig von einander auf Grund ihrer inneren Veranlagung zu den nämlichen Institutionen, Erfindungen, Entdeckungen und Gedanken kommen können, leidet, wie alle Konstruktionen über Dinge, die nicht auszuklügeln sind, daran, daß er, nachdem er a priori nicht erwiesen werden kann, sich von einer oberflächlich herangezogenen Erfahrung unterstützt glaubt. Und doch sollte man nicht übersehen haben, daß nur eine sehr mäßige Anzahl kultureller Errungenschaften sich aufzählen läßt, die außerhalb gegebener, reich entfalteter Kulturkreise sich entwickelt haben könnten, so daß das Wichtigste und Wertvollste und vor allem die relative Vollendung der Kultur in gewissen Epochen, dennoch unter allen Umständen ein Phänomen ohnegleichen bleibt. Die Fähigkeiten mancher wilder Völker mögen dazu ausreichen, das Bogenschießen,

die Erzbearbeitung, den Webestuhl selbständig zu entdecken: aber es scheint ebenso einleuchtend, daß ein Hottentotte nicht imstande ist, die Eisenbahn zu erfinden, wie es einleuchtet, daß eine das gewöhnliche Maß des Europäers weit übersteigende Intelligenz vonnöten ist, um eines Newton Entdeckungen zu machen oder eines Spinoza Werke zu schreiben. Die Antriebe zur Anfertigung eines Webestuhles ergeben sich aus den täglichen Bedürfnissen, welche durch Gewebe befriedigt werden können, und die Einsichten und mechanischen Kenntnisse, welche zu seiner Anfertigung erforderlich sind, haben unter dem Einflusse noch früherer Bedürfnisse ihre Ausgestaltung erfahren. Aber die Aufstellung des Kopernikanischen Systems wäre aus bloßen Beobachtungen, wenn nicht die Alten noch ohne dieselben, aber durch sehr merkwürdige Schlüsse und Spekulationen dieses System bis ins Einzelne vorgebildet gehabt hätten, nicht gelungen. Für die Kritik der Überlieferung von philosophischen Lehrmeinungen ist es aber gerade wichtig, sich in Fällen, die dem des Kopernikus ähnlich sind, bewußt zu werden, ob Abhängigkeiten bestehen, ob Beziehungen zu gemeinsamen Urüberlieferungen vorhanden sind und ob jüngere Quellen, die Gedanken äußern, welche in alten vorgebildet sind, dieselben aus sich selbst heraus haben können. Der Satz bezweckt, es klar zu machen, daß Urteilen in solchen Dingen unter keinen Umständen Zuverlässigkeit inne wohnt, sondern daß die positive wie die negative Behauptung nur Wahrscheinlichkeiten gegen einander ausspielen können und alles darin liegt, auf welcher Seite die größere Wahrscheinlichkeit sich nachweisen läßt.

XIV. Der Verfasser einer Schrift pflegt nur sehr wenige Züge in ihr seiner eigenen Erfindung zu verdanken, und je mehr dieser Züge man ihm selber zumutet, eine desto größere Meinung muß man von ihm haben dürfen.

Das Ergebnis aus der wirklichen Beherzigung dieses Satzes tritt zu den üblichen Maximen unserer Forschung, an denen wir so leiden, in einen deutlichen Gegensatz. Eine je geringere Schätzung man von den geistigen Fähigkeiten eines Schriftstellers haben darf, einen desto geringeren Wert pflegt man auch dem von ihm Überlieferten zuzuerkennen. In Wirklichkeit soll man es umgekehrt halten. Sieht man ihn phantasiearm und geistlos, so kann man, wo man Geistvolles und Phantastisches bei ihm findet, doch klar genug erkennen, daß es nicht sein Eigentum ist. Wie weit die Abhängigkeit der Gestaltung von überlieferten Themen, die nur langsam bereichert werden, geht, erhellt schon allein daraus, wie fast sämtliche dramatische Stoffe der alten Dichter aus der mythischen Tradition entlehnt wurden. Und dasselbe sieht man in der neueren Zeit, wo wieder die Erlebnisse der Alltäglichkeit die Stoffe liefern und nur selten ein Stück, wie Grillparzers „Traum ein Leben“, ganz der Phantasie des Dichters

entstammt. Die Talentlosigkeit eines Autors kann ihn zwar dazu bringen, das, was er übernimmt, nur ganz mechanisch einzugliedern oder gemäß seinem trivialen Denken umzuformen, aber sie dient so dazu, es in gewissem Sinne zu sterilisieren und zu konservieren, während es in einem genialeren Kopfe rasch zum Keimen gekommen wäre und seine ursprüngliche Form in vielen Stücken verloren hätte. Man sieht also, wie ich bei dieser Gelegenheit bemerken muß, daß eine glückliche Art der Talentlosigkeit der historischen Überlieferung den philosophisches Lehren sehr zu statten kommt; aber ich kann mir nicht einreden, daß unsere Historiker, wo sie dieselbe betätigen, darum zu loben sind. Sie haben doch nicht das Ziel im Auge, die Daten, von denen sie berichten, nur nicht allzusehr zu verunstalten.

XV. Stets kann ein Philosoph aus den verwandten Gedanken eines anderen unendlich besser verstanden werden, als aus den gelehrtesten Forschungen über das, was er sich gedacht haben könnte.

Gomperz, Griech. Denker I, 44 bemerkte zu der Theorie des Anaximander über die Entstehung der Welt aus einem feurigen Urzustande: „Der Feuerkreis aber sollte einst geborsten sein, sicherlich durch Abschleuderung, deren Annahme [Wer nimmt an?] an die Laplace-Kantsche Theorie erinnert. Das Walten der Fliehkraft konnte (!) unser Weiser im Spiel der Kinder sowohl als in der kriegerischen Verwendung von Schleudersteinen betrachten. Hiebei mußte (!) er wahrnehmen, daß der am Ende eines Seiles befindliche, umhergeschleuderte Stein eine umso größere Zugkraft ausübt, je größer und schwerer er ist. Augenscheinlich darum nahm er an, daß die große Sonnenmasse am weitesten abgeschleudert worden sei, ihr zunächst sich die geringere Mondmasse, der Erde . . . am nächsten sich die kleinen Gestirne befinden.“ Im nämlichen Sinne konnte Anaximander noch häufiger den freien Fall beobachten und nicht nur Galilei, sondern auch jeder Australneger mußte $s = \frac{g}{2}t^2$ finden. Für die Reihenfolge Sonne, Mond, Sterne entschied jedoch die Helligkeitsabstufung dieser Himmelskörper, wie dies in sämtlichen übrigen Systemen deutlich zutage tritt und, da von der Annahme einer Rotation der Urmasse bei Anaximander nichts bekannt ist, auch gar nicht anders erwartet werden darf.

XVI. Man entstellt einen Philosophen, wenn man ihn nicht in seinem eigenen Stile darstellt.

Ich kann mich nicht zurückhalten, die Worte des Tadels, in welche ein Rezensent[1] anläßlich der ersten Studie zur antiken Kultur ausbrach, weil er die Beobachtung dieser einfachen

[1] F. Lortzing a. a. O.

Maxime in den ihm bekannten Philosophiegeschichten noch nicht erlebt hatte, anzuführen: „Gleich der erste Abschnitt des ersten Hauptteiles trägt dieses Gepräge des Rätselhaften“ (Sp. 3). „Diese ganze Konstruktion erweckt durch die apodiktische Form, in die sie gekleidet ist, den Anschein, als ob es sich um eine authentische Darstellung der Lehre des Pythagoras selbst handle“ (Sp. 5). „Auch weiterhin bewegt sich der Verfasser in denselben Gleisen: überall willkürliche Konstruktionen und Zahlenspielerei. Den Gipfel des Phantastischen und Mystischen erreicht die Darstellung am Schlusse des ersten Unterabschnittes, wo sich die Quintessenz der pythagoräischen Weisheit in fünf Abstufungen vor unseren staunenden Blicken entfaltet und am Ende jeder der vier ersten Stufen gleichsam als Unterschrift der Name eines der vier Subnamen des Pythagoras (s. o.): Aithalides, Euphorbos, Hermotimos, Pyrrhon und zuletzt der des Meisters selbst prangt. gerade als ob uns hier die authentischen Urkunden einer bis in ferne Urzeiten hinabreichenden Entwicklungsreihe vorlägen, deren krönenden Abschluß die Lehre des Pythagoras bildet“ (Sp. 7). Allerdings hat der Rezensent „eine Anzahl Anmerkungen“ gelesen, „die nicht bloß zur Ergänzung und Erläuterung von Einzelheiten dienen, sondern zu einem nicht geringen Teile den wahren Sinn und Zweck der Ausführungen des Haupttextes erst enthüllen, die ohne sie vielfach geradezu rätselhaft blieben“: aber für ihn war das dort Gesagte offenbar zu wenig; vielleicht wird er sogar inzwischen bemerkt haben, wie sonderbar es ihn kleidet. wenn er mir seine törichte Ansicht, die groß gedruckten Namen unter jenen fünf Abschnitten seien gleichsam Namensunterschriften, so in die Schuhe schiebt, als ob ich sie dafür wirklich gehalten hätte. Mir möchte bedünken, daß es mich ehrt, wenn „der Ton sublimer Orakelweisheit“ (Sp. 10), der nach der allgemeinen Überlieferung aus dem Altertume den Lehren eines Pythagoras und eines Heraklit zugestandenermaßen eigen war, in meiner Darstellung anklingt; denn die Darstellung des Systemes eines Philosophen darf nicht, um verständlicher zu sein als dieses, sich zu platten Erläuterungen hergeben, welche schließlich, Gott sei Dank, doch nicht jedermann nötig hat. Aber die Art, wie alte Mysterien, z. B. die sogenannten *σύμβολα* der Pythagoräer, in Schriften, die ich leider nur zu gut kenne. aufgeklärt werden, hinterläßt in mir immer ein ähnliches Unbehagen, wie ich es empfände, wenn ich ein antikes Relief, statt in ursprünglicher Polychromie, mit dem Stadtplane von Berlin oder Dresden übermalt sehen müßte.

XVII. Die Darstellungsweise der antiken Historiker ist ein Ideal, dem sich die philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie dadurch nähern kann, daß sie zwischen den Systemen und den Erörterungen über dieselben möglichst sorgfältig scheidet.

Von der Darstellungsweise der antiken Historiker wurde in dem Abschnitte über die historische Forschung gesprochen. Die philosophische Darstellung hat mit Schwierigkeiten zu kämpfen, wenn sie sich ihr annähern will. Was für den Historiker das Ereignis, also ein einfach und unmittelbar Gegebenes oder doch ein nach festen Prinzipien Erschlossenes ist, dem entspricht bei der philosophischen Darstellung der Geschichte der Philosophie ein oft nur sehr schwer ermittelbares und häufig sogar ganz hypothetisches Gebilde. Auch genießen die Historiker den Vorteil, schildernd ihren Gegenstand zu behandeln, während die Philosophen erörtern, erwägen, folgern, so daß die Wiedergabe ihrer Erörterungen, Erwägungen und Folgerungen in der Geschichte der Philosophie in dem Augenblicke zu einem Wirrsal der Meinüngen ausartet, in welchem sie selbst wieder anscheinend nach der eigentlich philosophischen Art der Darstellung, nämlich wieder erörternd, erwägend und folgernd stattfindet. Denn indem jene Männer ihre Gedanken von einander oft kompliziert genug abhängen lassen, zwingen sie uns, oft wieder ebenfalls kompliziert genug denselben nachzugehen und es ist klar, daß die Darstellung der ersten Mannigfaltigkeit in dem Labyrinthe der zweiten, unsere eigenen Meinungen und bald wahrscheinlichen, bald vagen Vermutungen enthaltenden, zu einem unerquicklichen Knäuel von Verwickelungen führt. Die Gedanken der Alten sind in ihm mit unseren eigenen durchmengt, und niemand kann verkennen, wie sie selbst dadurch unüberblicklich, ja wertlos und falsch werden. In Wirklichkeit aber muß es nicht so sein. Wenn man die Gedanken eines Philosophen entwickelt, muß man sie zwar aus einer inneren Einheit und zudem auch insoferne logisch entwickeln, als jener Philosoph nach dem, was man von ihm weiß, selbst gewohnt war, seine Gedanken nach logischen Reihenfolgen auszudrücken, aber man darf sich darauf berufen, daß das, was man ihm — irrig oder mit Recht — als seine Lehre nach reiflicher Erwägung zuschreibt, auch im Stande sein muß, als Glied seines Systemes in diesem den ihm zugehörigen Raum einzunehmen und auszufüllen. Inwieferne er beides vermag, wird selbst wieder ein gutes Kriterium dafür sein, ob es richtig erschlossen wurde. Und die Erwägungen, auf Grund welcher man ein solches Glied gefunden hat, gehören nicht in eine Darstellung der Geschichte der Philosophie. Es ist nicht so nötig, daß der Leser bei dem Lesen der Darstellung die Gründe für den Verlauf derselben kennen, sondern viel nötiger, daß er den Philosophen und dessen System verstehen lerne. Tiefer in dasselbe eindringen als der darstellende Autor selbst, wird der Leser auf Grund sonst etwa hinzugefügter Erwägungen und Begründungen der Darstellung nicht, und das Eindringen in die Gründe des Autors hinwieder kann ihm entweder auf eine die Lektüre minder störende Weise vermittelt, oder aber, wo die Dinge aus der Quellenlage selbst dem Einsichtigen durchblickbar sind, dessen eigenem Bemühen überlassen bleiben. Denn es scheint, als ob es notwendiger wäre, daß eine Geschichte der Philosophie dem Leser die Lehren der

Philosophen, als die Wege, auf denen dieselben erschlossen werden können, mitteile, und daß sie jene Lehren verstehen lehre, und nicht die Gründe, aus denen der Autor dies oder jenes für dieselben heranzieht. Jenes geht jeden Menschen, aber dies nur den Fachmann an. Und dieser wieder wird auch durch die schönsten Erörterungen sich nicht so rasch von seiner Meinung über den Grad der Wahrscheinlichkeit oder über die Zulässigkeit der Vermutungen des Autors abbringen lassen, so daß die endlose Kontroverse meist unerledigt bleibt und die Kenntnis des Systemes als eines Ganzen wenig Nutzen davon hat. Denn die einmal von Seite des Autors ermittelte Lehre des Philosophen ist für ihn ein Glied in dem Systeme desselben, d. h. ein Glied in einer Gedankenkette, so wie für den Historiker das selbst bloß erschlossene Ereignis, wenn er es in zusammenhängender Darstellung mitteilen will, zu einem Gliede in einer Tatsachenkette werden muß. Wer die Quellen kennt, kann beurteilen, wie weit es hypothetisch ist, aber die übliche Begründung macht es nicht wahrer. Wohl aber gibt es eine Art der Begründung, welche nicht nur von den antiken Historikern angewandt wurde, sondern auch heute noch überall dort vorliegt, wo wir von der „Wahrheit der Darstellung“ sprechen. Das antike Denken wirkt vornehmlich deshalb so übermächtig auf uns. weil wir dort immer nur diese Art der Begründung wiederholt sehen, nämlich die, welche auf die Wurzel der Einsicht in der Persönlichkeit zurückverweist.

10. Goethe über die „Lücke“ in der Geschichte.

Jene früheren Geographen, welche die Karte von Afrika verfertigten, waren gewohnt, dahin, wo Berge, Flüsse, Städte fehlten, allenfalls einen Elephanten, Löwen, oder sonst ein Ungeheuer der Wüste zu zeichnen, ohne dass sie deshalb wären getadelt worden. Man wird uns daher wohl auch nicht verargen, wenn wir in die große Lücke, wo uns die erfreuliche, lebendige, fortschreitende Wissenschaft verläßt, einige Betrachtungen einschieben, auf die wir uns künftig wieder beziehen können.

Die Kultur des Wissens durch innern Trieb um der Sache selbst willen, das reine Interesse am Gegenstand, sind freilich immer das Vorzüglichste und Nutzbarste; und doch sind von den frühsten Zeiten an Einsichten der Menschen in natürliche Dinge durch jenes weniger gefördert worden, als durch ein naheliegendes Bedürfnis, durch einen Zufall, den die Aufmerksamkeit nutzte, und durch mancherlei Art von Ausbildung zu entschiedenen Zwecken.

Es giebt bedeutende Zeiten, von denen wir wenig wissen, Zustände, deren Wichtigkeit uns nur durch ihre Folgen deutlich wird. Diejenige Zeit, welche der Saame unter der Erde zubringt, gehört vorzüglich mit zum Pflanzenleben.

Es giebt auffallende Zeiten, von denen uns Weniges aber höchst Merkwürdiges bekannt ist. Hier treten ausserordentliche Individuen hervor, es ereignen sich seltsame Begebenheiten. Solche Epochen geben einen entschiedenen Eindruck, sie erregen grosse Bilder, die uns durch ihr Einfaches anziehen.

Die historischen Zeiten erscheinen uns im vollen Tag. Man sieht vor lauter Licht keinen Schatten, vor lauter Hellung keinen Körper, den Wald nicht vor Bäumen, die Menschheit nicht vor Menschen; aber es sieht aus, als wenn Jedermann und Allem Recht geschähe, und so ist Jedermann zufrieden.

Die Existenz irgend eines Wesens erscheint uns ja nur, insoferne wir uns desselben bewußt werden. Daher sind wir ungerecht gegen die stillen, dunkeln Zeiten, in denen der Mensch, unbekannt mit sich selbst, aus innerem starken Antrieb thätig war, trefflich vor sich hin wirkte und kein anderes Dokument seines Daseins zurückliess als eben die Wirkung, welche höher zu schätzen wäre als alle Nachrichten.

Höchst reizend ist für den Geschichtsforscher der Punkt, wo Geschichte und Sage zusammengrenzen. Es ist meistens der schönste der ganzen Überlieferung. Wenn wir uns aus dem bekannten Gewordenen das unbekannte Werden aufzubauen genöthigt finden, so erregt es eben die angenehme Empfindung, als wenn wir eine uns bisher unbekannte, gebildete Person kennen lernen und die Geschichte ihrer Bildung lieber herausahnen als herausforschen.

Nur müsste man nicht so griesgrämig, wie es würdige Historiker neuerer Zeit gethan haben, auf Dichter und Chronikenschreiber herabsehen.

Der schwache Faden, der sich aus dem manchmal so breiten Gewebe des Wissens und der Wissenschaften durch alle Zeiten, selbst die dunkelsten und verworrensten, ununterbrochen fortzieht, wird durch Individuen durchgeführt. Diese werden in einem Jahrhundert wie in dem andern von der besten Art geboren und verhalten sich immer auf dieselbe Weise gegen jedes Jahrhundert, in

welchem sie vorkommen. Sie stehen nämlich mit der Menge im Gegensatz; ja im Widerstreit. Ausgebildete Zeiten haben hierin nichts voraus vor den barbarischen: denn Tugenden sind zu jeder Zeit selten, Mängel gemein. Und stellt sich denn nicht sogar im Individuum eine Menge von Fehlern der einzelnen Tüchtigkeit entgegen?

Gewisse Tugenden gehören der Zeit an, und so auch gewisse Mängel, die einen Bezug auf sie haben.

Die neuere Zeit schätzt sich selbst zu hoch wegen der grossen Masse Stoffes, den sie umfasst. Der Hauptvorzug des Menschen beruht aber nur darauf, inwieferne er den Stoff zu behandeln und zu beherrschen weiss.

Es gibt zweierlei Erfahrungsarten, die Erfahrung des Abwesenden und die des Gegenwärtigen. Die Erfahrung des Abwesenden, wozu das Vergangene gehört, machen wir auf fremde Autorität, die des Gegenwärtigen sollten wir auf eigne Autorität machen. Beides gehörig zu thuen, ist die Natur des Individuums durchaus unzulänglich.

Die in einander greifenden Menschen und Zeitalter nötigen uns, eine mehr oder weniger untersuchte Überlieferung gelten zu lassen, um so mehr, als auf die Möglichkeit dieser Überlieferung die Vorzüge des menschlichen Geschlechtes beruhen.

Überlieferung fremder Erfahrung, fremden Urtheils, sind bei so grossen Bedürfnissen der eingeschränkten Menschheit höchst willkommen, besonders wenn von hohen Dingen, von allgemeinen Anstalten, die Rede ist.

Ein ausgesprochenes Wort tritt in den Kreis der übrigen, nothwendig wirkenden Naturkräfte mit ein. Es wirkt um so lebhafter, als in dem engen Raume, in welchem die Menschheit sich ergeht, die nämlichen Bedürfnisse, die nämlichen Forderungen immer wiederkehren.

Und doch ist diese Wortüberlieferung so bedenklich. Man soll sich, heisst es, nicht an das Wort, sondern an den Geist halten.

Gewöhnlich aber vernichtet der Geist das Wort oder verwandelt es dergestalt, dass ihm von seiner früheren Art und Bedeutung wenig übrig bleibt.

Wir stehen mit der Überlieferung beständig im Kampfe, und jene Forderung, dass wir die Erfahrung des Gegenwärtigen auf eigene Autorität machen sollten, ruft uns gleichfalls zu einem bedenklichen Streit auf. Und doch fühlt ein Mensch, dem eine originelle Wirksamkeit zu Theil geworden, den Beruf, diesen doppelten Kampf persönlich zu bestehen, der durch den Fortschritt der Wissenschaft nicht erleichtert, sondern erschwert wird. Denn es ist am Ende doch nur wieder das Individuum, das einer breitern Natur und breitern Überlieferung Brust und Stirn bieten soll.

Der Konflikt des Individuums mit der unmittelbaren Erfahrung und der mittelbaren Überlieferung ist eigentlich die Geschichte der Wissenschaften: denn was in und von ganzen Massen geschieht, bezieht sich doch nur zuletzt auf ein tüchtigeres Individuum, das alles sammeln, sondern, redigieren, und vereinigen soll; wobei es wirklich ganz einerlei ist, ob die Zeitgenossen ein solches Bemühen begünstigen, oder ihm widerstreben; denn was heißt begünstigen, als das Vorhandene vermehren und allgemein machen? Dadurch wird wohl genützt aber die Hauptsache nicht gefördert.

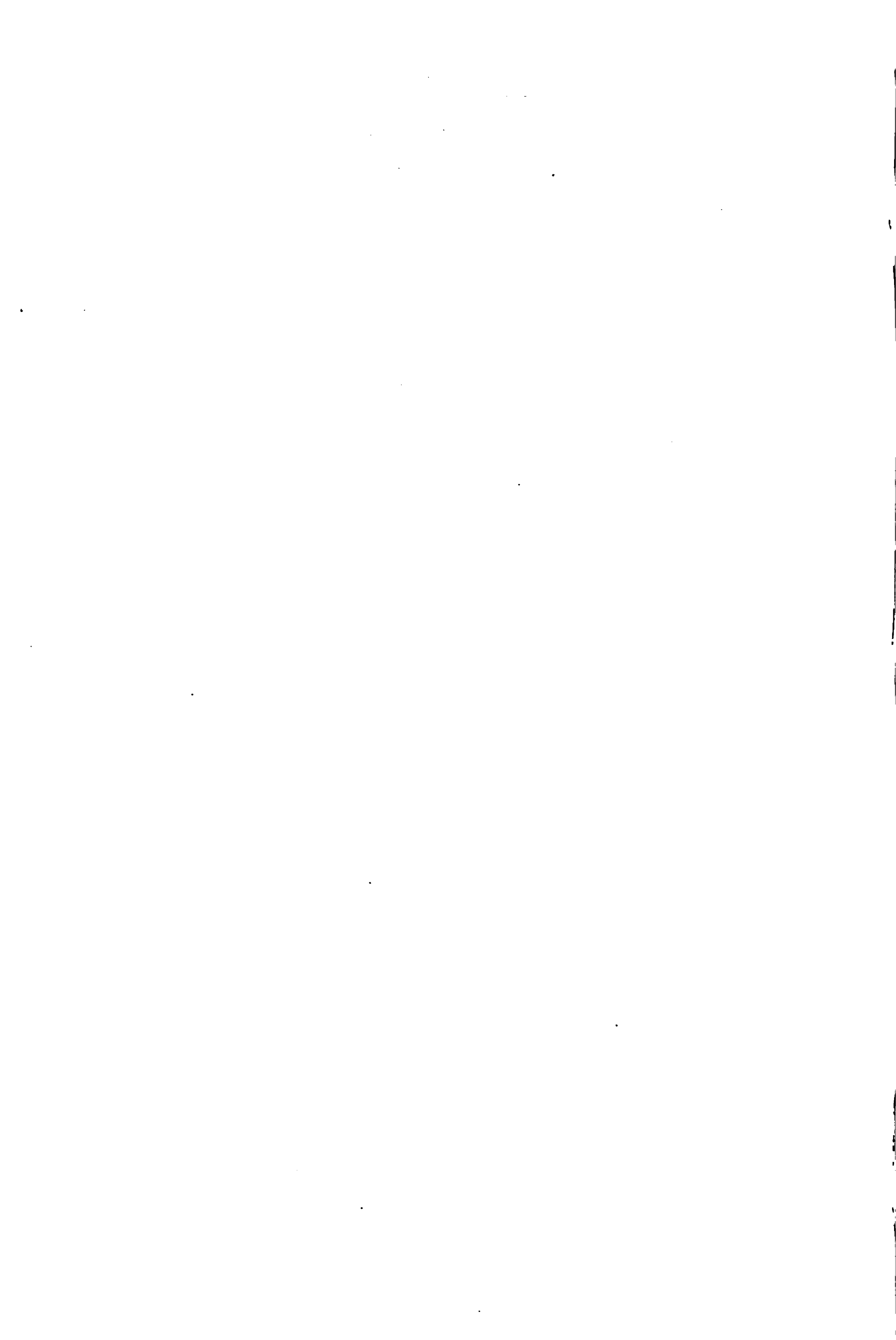
Gehalt ohne Methode führt zu Schwärmerei; Methode ohne Gehalt zum leeren Klügeln; Stoff ohne Form zum beschwerlichen Wissen, Form ohne Stoff zu einem hohlen Wähnen.

Leider besteht der ganze Hintergrund der Geschichte der Wissenschaften bis auf den heutigen Tag aus lauter solchen beweglichen, in einander fliessenden, und sich doch nicht vereinigenden Gespenstern, die den Blick dergestalt verwirren, daß man die hervortretenden, wahrhaft würdigen Gestalten kaum recht scharf ins Auge fassen kann.

Man hat oft gesagt, und mit Recht, der Unglaube sei ein umgekehrter Aberglaube, und an dem letzten möchte gerade unsere Zeit vorzüglich leiden. Eine edle That wird dem Eigennutz, eine heroische Handlung der Eitelkeit, das unläugbare poetische Produkt einem

fieberhaften Zustande zugeschrieben, ja, was noch wunderlicher ist, das Allervorzüglichste, was hervortritt, das Allermerkwürdigste, was begegnet, wird so lange, als nur möglich ist, verneint.

Dieser Wahnsinn unserer Zeit ist auf alle Fälle schlimmer, als wenn man das Ausserordentliche, weil es nun einmal geschah, gezwungen zugab und es dem Teufel zuschrieb. Der Abergaube ist ein Erbtheil energischer, grossthätiger, fortschreitender Naturen; der Unglaube das Eigenthum schwacher, kleingesinnter, zurückschreitender, auf sich selbst beschränkter Menschen. Jene lieben das Erstaunen, weil das Gefühl des Erhabnen dadurch in ihnen erregt wird, dessen ihre Seele fähig ist, und da dies nicht ohne eine gewisse Apprehension geschieht, so spiegelt sich ihnen dabei leicht ein böses Prinzip vor. Eine ohnmächtige Generazion aber wird durchs Erhabene zerstört, und da man niemandem zumuthen kann, sich willig zerstören zu lassen, so haben sie völlig das Recht, das Grosse und Übergrosse, wenn es neben ihnen wirkt, so lange zu läugnen, bis es historisch wird, da es denn aus gehöriger Entfernung im gedämpften Glanze, leichter anzuschauen sein mag.



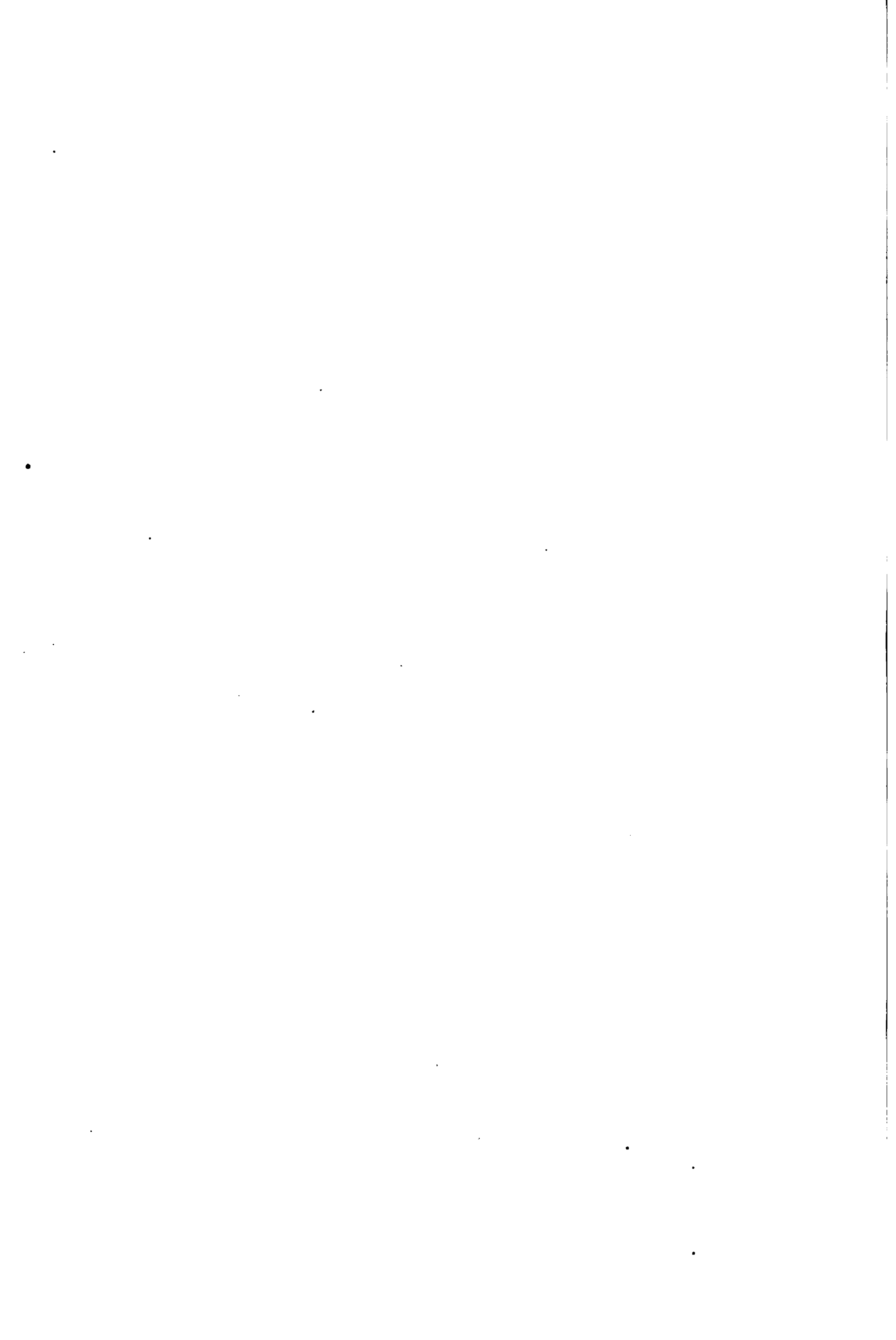


Altjonische Mystik.



Erster Teil.

Die jonische Naturphilosophie als historisches Problem.



Das Problem.

I.

Die Philosophie des Pythagoras und des Heraklit bildete den Gegenstand der ersten unserer Studien zur antiken Kultur. Sie ist nicht die erste Philosophie in Hellas; auch schon vor Pythagoras und vor Heraklit wurden Sätze ausgesprochen, welche vielleicht in noch eigentlicherem Sinne und in noch größerer Annäherung an das, 5
was wir heute unter diesem Worte verstehen, philosophisch genannt werden können. Aber beide Denker überragen an Umfänglichkeit und Tiefe ihrer Gedanken alles, was vor ihnen und unmittelbar nach ihnen gesagt wurde, so sehr, daß insbesondere Pythagoras in letzter Zeit infolge fortschreitender kulturhistorischer Einsicht immer mehr 10
als der bedeutendste unter den alten Philosophen der Hellenen hervortritt. Die ihm zugeschriebenen Kenntnisse sind so überraschend mannigfaltig, seine Lehre ist zugleich so einheitlich, daß man um der einen willen zu erweisen sucht, er habe von diesen oder von jenen Völkern seine Weisheit entlehnt, und daß man um der anderen 15
willen es bedauern muß, wenn manche Forscher glauben, seine Originalität durch den Nachweis solcher Entlehnungen beeinträchtigen zu können. Kein einziger der Philosophen vor Pythagoras hat ein geschlossenes System zu Tage gefördert. Sieht man aber erst im System, in der vollen inneren Einheit, das spezifische Merkmal, 20
durch welches der philosophische Denker vom eigentlichen Philosophen zu unterscheiden ist, dann darf man mit Recht sogar sagen: Pythagoras und Heraklit waren die ersten Philosophen in Hellas.

So könnte die hervorragende Bedeutung jener beiden Männer an und für sich schon die Durchbrechung der chronologischen Ab- 25
folge der Philosophenschulen zum Teile rechtfertigen: man könnte durch sie auch dann, wenn nicht noch andere Gründe für sie sprächen, eine naturgemäßere Gruppierung der noch nicht zum System vereinigten, jedoch schon zum System hindrängenden Versuche philo-

8*

sophischer Denker rings um die beiden ersten, wirklich einheitlichen Systeme des Pythagoras und des Heraklit erreichbar zu machen hoffen. In der Tat aber gibt es Gründe, welche nicht nur geeignet sind, es zu rechtfertigen, daß wir die Systeme des Pythagoras und
5 des Heraklit früher besprachen als etwa die Systeme der jonischen Naturphilosophen, sondern welche auch noch außerdem zeigen, in welchen kulturhistorischen Voraussetzungen die Lösung für die Probleme zu suchen ist, welche mit den Anfängen der Philosophie in Hellas verknüpft sind. Da die Mitteilung dieser Gründe zugleich
10 auch die erwähnten kulturhistorischen Voraussetzungen wenigstens ihren allgemeinen Umrissen nach ersichtlich machen kann, wollen wir sie an der Hand eines kurzen Überblickes über die ersten Denker in Hellas geben.

II.

15 Die Wiege der hellenischen Philosophie stand nach der übereinstimmenden Meinung des Altertumes und der Neuzeit in Milet. Nach ihr war Thales der erste Philosoph in Hellas. Unsere Kenntnisse seiner Gedanken und damit seiner Verdienste um die Philosophie sind nicht nur sehr dürftig, sondern geradezu lückenhaft.
20 Aber immerhin scheinen wir mit Recht von ihm sagen zu dürfen, daß er zuerst in dem großen Interessengebiete der Menschheit, welches wir Philosophie nennen, sich zu orientieren suchte. Daß es ihm jedoch in irgend einer Weise schon als Einheit vor Augen gestanden hätte, dürften wir trotz unserer mangelhaften Kenntnisse ruhig
25 verneinen; denn gerade seine Verdienste um spezielle philosophische Disziplinen machen es unwahrscheinlich, daß er auch schon allgemeine Zusammenhänge zwischen diesen jungen Schöpfungen seines Geistes verfolgt haben könnte. Wohl scheinen seine kosmologischen Spekulationen mit seinen geographischen Forschungen und diese
30 wieder mit mythologischen Überlieferungen enge zusammengehangen zu haben: aber die rechnerische Betrachtung himmlischer Phaenomene, die Messung der Sonnenbreite und die perspektivische Konstruktion der Sternenbahnen sind Errungenschaften, welche, wie stark immer sie auch durch Mythisches angeregt sein mögen, aus dem
35 Kreise religiöser Anschauungen doch heraustreten und einer Einheit zustreben, welche sie in ihrer Vereinzeltheit noch nicht finden können.

Sein Nachfolger Anaximander bietet uns einen abwechslungsvolleren, reicheren Anblick dar, ein System, in welchem die klare

Besonnenheit des Thales zurücktritt, um großartigen, tief empfundenen Anschauungen Platz zu machen. Wir haben das Gefühl, als lägen die dürftigen Urkunden über eine bedeutsame Reaktion gegen eine vorangegangene Aufklärung vor uns. Und deutlicher als bei Thales sehen wir nicht nur Beziehungen der jonischen Philosophie 5 zur Anschauung und Tatsächlichkeit, sondern auch zu Symbol und Mythos. Wohl war das Wasser des Thales auch ein Symbol: aber es lag noch innerhalb des Erfaßlichen, ja es führte zur Grundlegung der wissenschaftlichen Geographie. Bei Anaximander hingegen ist der Mythos wichtiger, und nicht nur der einheimische, sondern auch 10 der fremde. Wie ist die Welt entstanden? Darauf muß der Philosoph antworten. Wie ist der Mensch entstanden? Auch darauf muß der Philosoph antworten, sagt Anaximander. Aber die Frage ist ihm nicht eingefallen, die hat er von Syrern und Phönikern vernommen. 15

Noch eine dritte Stufe der Reaktion: Anaximenes. Die Symbolistik beachtet nicht mehr Stimmungen, sondern Anschauungen. Das Schöpfungsproblem, die Entstehung des Alls aus nichts, wird veranschaulicht durch die Entstehung der Körper aus der Luft. Der Mythos liegt weit, weit hinter diesem Philosophen. Der Weg 20 von dieser Anschaulichkeit zur Nüchternheit ist ganz kurz. Anaximenes steht dem Thales wieder viel näher.

III.

Und hier bricht der Stammbaum der jonischen Naturphilosophie gewissermaßen ab. Denn die übrigen Philosophen, welche zu ihr gezählt zu werden pflegen, nehmen Sonderstellungen ein, infolge 25 welcher sie nur schwer zur Schule von Milet orientiert werden können. Sie sind schon nicht mehr bloß Jonier; ihre Anschauungen und Gedanken haben sich durch Annahme außerjonischer Strömungen bereichert. Heraklit hat von Xenophanes gewußt und von Pythagoras. Hieraus ergibt sich eine wichtige Frage: Woher stammt die 30 Philosophie dieser Philosophen, die Philosophie des Xenophanes und des Pythagoras?

Absichtlich sagte ich: des Xenophanes und des Pythagoras, und nicht umgekehrt; denn Xenophanes ist zur milesischen Schule klarer orientiert als Pythagoras und von ihm wollen wir daher zu- 35 nächst sprechen. Zwar ist er in jeder Beziehung Autodidakt und der Philosoph der sich selbst abklärenden Lebenserfahrung; aber

wo immer er an Spekulationen, die er schon vorfindet, herantreten muß, zeigt er sich durch die Jonier bestimmt. In ihm erreicht die Rationalistik wieder einen Höhepunkt, die Rationalistik aus Vernunft, nicht die aus Abstraktion, welche Thales schuf. Und der Begründer der eleatischen Schule vernünftelt dort, wo Thales denken durfte. Es gibt in historischen Dingen keine Kreise. Die Mythologie, welche sich bei Thales noch mit der Geographie vertrug, war dem Xenophanes ein Gegenstand des Spottes.

Ein wichtiger Ausspruch des Xenophanes rechtfertigt es, diesen Denker hier zuerst zu nennen. Xenophanes sagte, es sei falsch, wenn man meine, die Götter hätten den Sterblichen Alles gezeigt. Wer dieser von ihm verdammten Ansicht war, sagte er uns nicht. Auch brauchte er uns durchaus keine Namen zu nennen, denn sie tritt uns vielfach in Gestalt von Mythen entgegen. Man denke an Prometheus, man denke an Hermes, an Apollon. Schmiedekunst, Schrift, Musik und noch vieles Andere sollen die Götter die Menschen gelehrt haben. Der Ausspruch des Xenophanes zeigt uns jedoch nicht nur, daß diese Ansicht vertreten wurde, sondern noch mehr: daß sie im Zentrum philosophischer Erörterungen stand.

Wir wollen untersuchen, was eine solche Ansicht, von mehreren Denkern eines Volkes ausgesprochen, zu bedeuten haben mag. Wir können zunächst in ihr die billigende Wiedergabe alter Mythen sehen. Jedoch müssen wir fragen, wie diese Mythen entstanden sein mögen. Eine allgemeine Erfahrung, welche sich aus vielen Fällen ergeben hat, sagt uns, daß gerade die Begründer der Künste und Kunstfertigkeiten selbst der von ihnen verehrten Gottheit ihre Erfindungen zuschreiben. Nicht eigener Einsicht schienen diesen Männern ihre Entdeckungen entsprungen zu sein, sondern dem in ihnen, was sie göttlich nannten. Es war etwas ihnen Unfaßliches, ja sogar Fremdes. Daß es zum Göttlichen gestempelt wurde, läßt sich unter der Voraussetzung naiver Gemüter begreifen. Die religiöse Überzeugung dieser Erfinder aber, welcher sie in schlichter Sprache Ausdruck verliehen, indem sie sagten, ein Gott habe sie erleuchtet, belehrt und gefördert, wurde für die Nachkommen zur Wirklichkeit; die Ahnen wurden selbst den Göttern immer näher gerückt, heroisiert; was man von ihrem Leben wußte, schmückte man mit legendären Zügen aus. Die Götter, welche begünstigte Menschen in den Künsten unterweisen, sind demnach Fortbildungen von alten Traditionen in Künstlergeschlechtern, von Traditionen, in denen Historisches immer

mehr dem Mythischen angenähert wurde. Unser Schluß auf den Sinn des xenophanischen Ausspruches und auf die Überlieferung, welche Xenophanes kritisieren wollte, liegt jetzt nahe; die Ansicht, daß die Götter den Menschen die Kunstfertigkeiten gezeigt hätten, muß zu jenen Zeiten von Männern vertreten worden sein, welche 5 mit den Erfindungen noch in traditionellem Zusammenhang standen. Welche Erfindungen gemeint sein konnten, habe ich schon angedeutet.

Wenn diese Folgerung sich auch noch aus anderen Gesichtspunkten bestätigen läßt, dann darf man hoffen, es werde gelingen, die Beziehungen der Philosophie jener Zeit zur Mythologie und da- 10 mit zur Kultur des alten Joniens zu finden. In der Tat mußte das Bestehen dieses Zusammenhanges zwar anerkannt werden, er selbst aber ohne Erklärung bleiben. Insbesondere die merkwürdige Erscheinung, daß die Philosophie, wo immer wir auf die ersten Nachrichten von ihr stoßen, mit kosmologischen Mythen zusammenhängt, 15 ist der Aufklärung bedürftig; denn es entzieht sich unserem Verständnis, daß jene Kosmologen in Gestalt von Mythen spekuliert haben sollten. Verwenden wir aber unseren obigen Schluß, so wird in das Dunkle, scheint es, Klarheit gebracht. Die Erfinder schrieben ihre Erfindungen der Gottheit zu: so wurden dieselben objektiviert; 20 denn die Frage, woher die Götter selbst wieder zu ihrer Einsicht gelangt sein mögen, hatte schon keinen Sinn mehr, da der Gott ja eben nichts Anderes sein sollte, als die Verkörperung jener Einsicht. Dieser Weg vom Selbsterschaffenen zum Tatsächlichen in der Gottheit bestimmt aber auch das Denken der alten Kosmologen. Was 25 sie erkannten, war ihnen Eigenschaft der Gottheit.

Es fällt uns schwer, dieses primitive Verfahren zu verstehen, und daher soll seine Analyse nicht versäumt werden. Sobald man einem Mythos eine Bedeutung zuerkennt, läßt sich gar nicht bezweifeln, daß jeder Mythos, der die Gottheiten in bestimmte Hand- 30 lungen verwickelt, auf bestimmte Beobachtungen und Einsichten desjenigen zurückgeht, der ihn schafft. Am meisten müssen wir aber auf seine Bedeutung achten. In einer überwiegend großen Anzahl von Mythen ist sie außerordentlich einfach. Der Mythos ist eindeutig, er gibt irgend ein typisches Erlebnis wieder. Jedoch dadurch, daß 35 das Erlebnis — ein Naturvorgang oder ein Verhältnis zwischen Menschen und Menschen — typisch ist, erhält er Wert, Bedeutsamkeit, halbe und bald ganze Mehrdeutigkeit. Hierdurch erhält er die Eignung, als Symbol verwendet zu werden, als Ausdrucksmittel für

komplizierte Gedanken. Ein Wettstreit zwischen verschiedenen Weltanschauungen drückt sich in verschiedener Ausgestaltung der Mythen aus. Diese Art der Mitteilung ist uns aber namentlich deshalb so schwer verständlich, weil sie rein unpersönlich ist. Der Gedanke des geistigen Eigentums liegt ihr fern und die alte Philosophenschule des Pythagoras, welche sich schon gegen neuere Strömungen zu wehren haben mochte, erklärte ausdrücklich alle Entdeckungen und Erfindungen der Schüler für Eigentum der Schule, für Eigentum des vergötterten und vergöttlichten Meisters. Wie hätte auch der Schüler zu seinen Einsichten gelangen können, wenn deren Möglichkeit ihm nicht durch die vom Meister geschaffene Schulordnung und durch die auf ihn zurückgehende Schultradition übermittelt worden wäre.

IV.

Die eben erwähnte Institution des Pythagoras spricht für unsere Auffassung von dem Zusammenhang damaliger Philosophie und Kosmologie, denn gerade das, was an dieser sonst unbegreiflich scheinen könnte, wird durch sie deutlich bestätigt. Außerdem aber führt sie uns auch noch auf Pythagoras selbst zurück, dessen Einfluß auf Heraklit in der ersten Studie dargetan wurde, und dessen Abhängigkeit von der jonischen Kultur jetzt erörtert werden muß. Auch diesbezüglich habe ich darauf hingewiesen, daß Pythagoras, im Kreise der samischen Künstlerschule aufgewachsen, von den Anschauungen der magnesischen Künstler genaue Kenntnis haben mußte. Und daß zwischen magnesischer Kunst und magnesischer Mythologie, und damit Philosophie, enge Beziehungen bestanden, wird wohl niemand in Abrede stellen wollen. Frei von jonischen Bestandteilen war also sein Denken keinesfalls. Ähnliches auch von seinem Meister, von Pherekydes von Syros, anzunehmen, liegt außerordentlich nahe. Allerdings werden wir noch lange Zeit nicht imstande sein, festzustellen, wie stark an seiner Philosophie auch orientalische Einflüsse beteiligt sein mögen: aber dieselbe Schwierigkeit besteht auch hinsichtlich der übrigen, anerkannt jonischen Philosophen.

Wir können daher nicht sagen, daß die Beeinflussung durch Pythagoras, welche sich in der Philosophie des Heraklit so stark bemerkbar macht, uns von dem eigentlich jonischen Denken hinwegführt. Nur hat dasselbe im Auslande bedeutende Bereicherungen erfahren, und hieraus zumeist erklärt sich die Größe und Fülle

des heraklitischen, im Gegensatz zu dem älteren jonischen Denken. Aber eines bleibt an ihm unverständlich und neu: seine Stimmungsfülle, seine Symbolistik, oder wie man häufiger sagt, sein mystischer Zug. Die milesische Schule zeigt eine Überwindung des Mystischen, welche mit der abgeklärten Philosophie des Thales anhebt, durch Anaximander einen Rückschlag erlebt und schließlich zum Sensualismus des Anaximenes und zum Rationalismus des Xenophanes führt. Sie enthält nicht den Schlüssel zum Verständnis des Heraklit und damit auch nicht den zum Verständnis des Anaxagoras, welcher sich ja so vielfach von Heraklit beeinflußt erweist. Wir müssen genauer auf den Ursprung der pythagorisch-heraklitischen Philosophie achten. Pythagoras stellt sich uns in Zusammenhang mit einer Künstlerschule dar. Heraklit zeigt nahe Beziehungen zum Heiligtum der ephesischen Artemis, mithin zur Priesterkaste. Mit ihren Mysterien hat man ihn um der Mystik in seinem System willen noch viel öfter in Zusammenhang gebracht als den unbegreiflichen Pythagoras mit den Orphikern. Aber gerade in den Kreisen der theologisierenden Künstler und der denkenden Priester werden wir mehr zu suchen haben. Wir vermuteten schon früher, daß die Behauptung des göttlichen Ursprunges der Künste auf heilige Traditionen zurückweise. Unter den Trägern dieser Traditionen werden wir wohl mit gutem Recht die konservativsten Elemente vermuten dürfen.

V.

Die vorangehende Darstellung betrachtete die philosophischen Denker vor Pythagoras und Heraklit und diese beiden Philosophen selbst nur in kurzer Zusammenfassung. Und doch lassen schon diese Umrisse sämtliche Gründe erkennen, durch welche wir uns nunmehr nur zu e i n e m, und zwar gerade zu jenem Schlusse bestimmt sehen, aus dem sich die Stellung, die wir dem Pythagoras wie dem Heraklit zuwiesen, rechtfertigt. Das philosophische System des Pythagoras wie des Heraklit muß den Grund seiner Einheitlichkeit und Eigenheit, obgleich es der Zeit nach jünger ist, doch in viel älteren und ursprünglicheren Gedankenrichtungen haben als in denen, welche wir in der milesischen Schule und bei deren Ausläufern kennen lernen. Es steht der Kosmologie viel näher, es enthält mehr Mystik, und es zeitigt, erstarkt durch bedeutsame wissenschaftliche Errungenschaften, eine große Reaktion gegen die milesische Aufklärung, welche innerhalb jener Schule selbst auch schon früher einmal in

der Person des Anaximander vorübergehend zum Durchbruch kam und die von Thales eingeschlagenen Bahnen der Naturforschung verließ.

Dieses Resultat unserer Betrachtungen ist äußerst wichtig. 5 Daß die Philosophie des Pythagoras und des Heraklit ihrem Wesen nach auf ältere Traditionen zurückgehen könnte als die milesische Naturphilosophie, lag auf Grund des Typus beider Richtungen von jeher nahe; aber die überlieferte Zeitfolge der Philosophenschulen und der mangelhafte Einblick in die inneren Beziehungen der Geistes- 10 strömungen jener Zeit zu einander verhinderte bisher die Feststellung dieser Verhältnisse.

Berücksichtigt man, daß die späteren Schulen, die Eleaten wie die Sophisten, Empedokles wie Demokrit, sich als abhängig erweisen von Pythagoras, Heraklit und der milesischen Schule, so kann man 15 wohl mit Recht sagen, daß die gesamte hellenische Philosophie sich auf jonische Weisheit zurückführt. Und von dieser Weisheit wieder ist, wie eben gezeigt wurde, das sachlich Ältere nicht die milesische Aufklärung, sondern die jonische Mystik, deren Zentren wir unter Hinweis auf Pythagoras und Heraklit zunächst auf Samos und in 20 Ephesos suchen, die wir aber auch gleichzeitig für über die ganze Küste Kleinasiens und die anschließenden jonischen Inseln verbreitet halten werden.

Die Einsicht, daß des Pythagoras und des Heraklit Philosophie älteren Traditionen entstammt, als alles Andere, was wir von Philo- 25 sophen in Hellas wissen, rechtfertigt die Stellung, welche wir beiden Philosophen zuweisen. Und die Einsicht, daß altjonische Mystik die Quelle dieser Traditionen ist, zeigt uns auch gleichzeitig, in welcher kulturhistorischen Voraussetzung wir die Lösung jener Probleme zu suchen haben, die mit den Anfängen der Philosophie in Hellas ver- 30 knüpft sind. Offenbar nämlich in der altjonischen Mystik selbst. Und hierbei ergeben sich auch einfache Formulierungen dieser Probleme. Ein Problem, welches seinen Gründen nach erläutert werden muß, ist nach alledem das Auftreten der milesischen Aufklärung, ein Problem der Zusammenhang des pythagorischen und heraklitischen 35 Systemes mit dieser Mystik selbst.

VI.

Damit beide Probleme gelöst werden können, sind zwei ihnen korrespondierende, unerläßliche Vorarbeiten zu leisten.

Um das Problem der milesischen Aufklärung zu erledigen, muß man **erstens** die tatsächlichen Gedanken und Leistungen der milesischen Schule und ihrer Ausläufer so weit verfolgen, bis sie sich zu einem System zusammenschließen und jene Einheit erlangen, welche ihnen bei Thales noch fehlt, nach der sie aber ersichtlicher Weise gravitieren. Dies ist erforderlich, weil nur so sich zeigen kann, inwieferne sie aus sich selbst heraus, oder inwieferne sie bloß durch die Aufnahme von Gedanken des altmystisch-pythagorischen Kreises diese Einheitlichkeit zu erreichen vermögen. Wir werden dieser ersten Aufgabe gerecht, wenn wir von Thales an bis Parmenides den Lauf der in der milesischen Schule entsprungenen Gedanken verfolgen. Man muß aber auch noch **zweitens**, nachdem dies geleistet ist, zeigen, welche nichtmystischen Strömungen zu jener Reaktion gegen die Mystik führen konnten, die sich uns heute als Aufklärung darstellt. Die Auffindung solcher Strömungen erfordert, daß alle Gedankenelemente, welche bei der Auflösung der ersten Aufgabe sich erkennen ließen, darauf geprüft werden, inwieferne sie geeignet sind, uns in dieser zweiten, schon dem Problem selbst nahestehenden Frage auf die richtige Spur zu führen.

Das Problem des Zusammenhanges des pythagorischen und heraklitischen Systemes mit der altjonischen Mystik ist analog zu behandeln. Da das System eines jeden dieser beiden Philosophen schon in der ersten Studie ermittelt wurde, wird bloß mehr zu erörtern sein, welche Gedanken in diesen Systemen direkt aus der altjonischen Mystik heraus neuerlich Aufklärung erhalten.

Die wirkliche, endgültige Lösung dieser Probleme jedoch kann erst gegeben werden, wenn die altjonische Mystik selbst ihrem vollen Umfange und ihrer ganzen Tiefe nach zur Darstellung gelangt.

Aus diesem Grunde kennzeichnet sich die vorliegende Bemühung als **vorbereitender Teil**. Sie kann nicht und will nicht das Problem der milesischen Aufklärung abschließend behandeln, weil zu diesem Ende die Mystik der alten Jonier schon vollständig untersucht und dargestellt sein müßte; aber wenn sie auch die Lösung beider Probleme dem folgenden Hauptteile überläßt, will sie doch die jonische Naturphilosophie als historisches Problem allererst grundlegend behandelt haben, weil sie sich dessen bewußt ist, daß der richtige Einblick in das Verhältnis der milesischen Aufklärung zu den Traditionen, aus welchem die Systeme des Pythagoras und des Heraklit hervorgingen, die Pforte ershließt zum Verständnisse der altjonischen Mystik.

Die Systeme.

1. Thales.

A. Das philosophische Weltbild des Thales.

I.

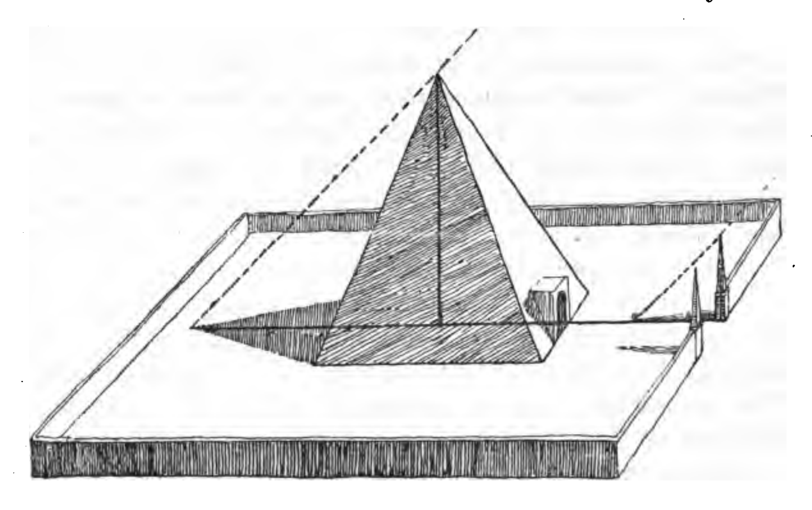
Das Anknüpfen der Spekulation an Tatsachen, für das Thales das erste in der hellenischen Philosophie beobachtbare Beispiel gibt, hatte zu seinen Zeiten in ganz anderem Maße als heute mit der Fülle, der überwältigenden Wucht dieser Tatsachen, zu kämpfen. Demgemäß konnte nur ein ganz kleiner Ausschnitt aus der Gesamtheit des Beachtenswerten, ja vielleicht schon Beachteten, der wissenschaftlichen Behandlung zugeführt werden. Die Auswahl war durch die Leistungen der Früheren, durch ihre Beschäftigung mit Sternen und Mythen, bestimmt. Und auch hier war nicht das vollständige System einer Wissenschaft das erste, sondern Orientierung. Der Orientierung des Menschen zum Himmel war wahrscheinlich das Hauptwerk des Thales, seine Sternenkunde für Schiffer[1] gewidmet. In sie fand die phönikische[2] Errungenschaft, den kleinen Bären als unmittelbaren Orientierungspunkt für die Schiffahrt zu verwenden, Aufnahme; in sie dürfte die Gesamtheit aller Himmelsphänomene überhaupt, also nicht nur der Sternenhimmel, sondern auch die meteorologischen Erscheinungen, die Vorzeichen für Sturm und Wetter, die Lehre von den Himmelsgegenden und Sternzeichen, das bunte, mit ihnen verknüpfte Göttergewimmel, Eingang gefunden haben.

Aber Thales ging von diesen, eine mehr beschreibende Behandlung erfordernden Themen auch zur Konstruktion über, wobei ihm seine mathematischen Kenntnisse zu Hilfe kamen. Er soll sich die Grundlagen derselben in Ägypten[3] angeeignet haben. Jedoch übernahm er sie nicht bloß, sondern er baute sie auch aus. Der Satz

[1] DFV p 13f. — [2] Kallimachos b. Diog. L. I, 23 DFV p 1, Z 16, 17. — [3] Diog L. I, 24 DFV p 4, Z 4, Schol. Plat. in Remp. 600 A DFV p 9 n 3, cf DFV p 11 n 11, insbes. Eudem bei Procl. in Euclid. 68, 3.

von der Gleichheit der Winkel, welche entstehen, wenn zwei Gerade einander schneiden, die Kongruenz- und Ähnlichkeitssätze über Dreiecke und die Proportionalität ihrer Seiten, der Satz vom rechten Winkel im Halbkreis, Methoden zur Bestimmung des Abstandes der auf hoher See befindlichen Schiffe von der Küste, zur Messung der Pyramiden u. dgl., sollen auf ihn zurückgehen.[1] 5

Viel wichtiger als der Besitz dieser primitiven mathematischen Kenntnisse ist, wie Thales dieselben bei seinen Lehrmeistern verwenden lernte. Die Methode, die Höhe der Pyramiden ganz unmittelbar zu bestimmen, erinnert an das Ei des Kolumbus. Thales 10 wartete die Zeit ab, zu welcher die Dinge einen Schatten werfen, der so lang ist, wie sie selbst. Dann bestimmte er, wohin dieser Schatten fiel und maß den Abstand dieser Stelle von der Mitte der Pyramide.[2]



Unsere Figur veranschaulicht das Verfahren an einer Pyramide und einem auf derselben Ebene wie sie befindlichen Obelisken. Einige 15 für uns selbstverständliche, an sich jedoch äußerst wichtige Voraussetzungen sind zu beachten. Eine derselben nimmt an, daß die Fläche, auf welcher Pyramide und Obelisk stehen, eben ist; eine zweite ist der Satz über die Ähnlichkeit der Dreiecke; eine dritte die Paralleleität und Geradlinigkeit der Sonnenstrahlen. 20

Diese Messung enthält demnach das Prinzip, vermittelst dessen Thales die geometrische Konstruktion auf das ganze System der

[1] DFV p 12 n 20, p 4 Z. 9, p 4 Z 5. — [2] Hieronym. b. Diog. L. I, 27 DFV p 4 Z 5.

fort und gelangte so zur Grundlegung eines natürlichen Zahlen-Himmelserscheinungen ausdehnen konnte. Seine Schriften über die Tag- und Nachtgleiche,[1] deren Verschiebungen er zuerst beobachtet haben soll, sind uns zwar vollständig verloren gegangen: daß sie aber auf Beobachtungen an Stäben beruhten, welche in Analogie zu den Obelisken senkrecht in die Erde gepflanzt waren und deren Schatten ein Abbild des Sonnenkreislaufes beschrieb, kann nicht mehr bezweifelt werden.[2] Der Stab selbst jedoch war nichts Anderes als eine Sonnenuhr. Das Wort Gnomon kennzeichnet die Sonnenuhr als Instrument zur Erkenntnis astronomischer Verhältnisse. Der Name ist hellenisch; aber die Sonnenuhr selbst und ihre astronomische Verwendung haben Ägypter und Hellenen von den Babyloniern überkommen.[3]

Vermittelst des Gnomons suchte Thales den scheinbaren Durchmesser der Sonnenscheibe zu bestimmen und fand ihn als 720. Teil der Ekliptik.[4] Diese Schätzung steht zum babylonischen Sonnenjahr aus 360 Tagen und zur Teilung des Kreises der Ekliptik in 360 Grade in unmittelbarer Beziehung. Nach ihr nimmt die Sonnenscheibe jeweilig zwei Grade der Ekliptik ein und ließe sich auf ihr gerade 360 mal auftragen. Diese Maße, Einteilungen und Feststellungen, sind aber alte Errungenschaften der Babylonier und hatten ursprünglich nicht astronomischen, sondern arithmetischen Charakter. Selbst die roheste Beobachtung des Sonnenlaufes mußte zeigen, daß das Jahr nicht 360, sondern $365^1/_4$ Tage währt und in der Tat wurden von Ägyptern und Babyloniern die $5^1/_4$ Tage, welche die theoretische Zahl 360 überschreiten, als die fünf Überflüssigen des Jahres schon in urältesten Zeiten festlich begangen, weil man sie für ein Geschenk des Sonnengottes hielt. So haben denn nicht siderische Beobachtungen, sondern spekulative Gründe dazu geführt, die Zahl 360 in den Himmelsphänomenen zu suchen. Die Babylonier besaßen ein auf der Zahl 6 als Basis aufgebautes, dem menschlichen Körper angepaßtes Zahlensystem. Man zählte an den Fingern 1, 2, 3, 4, 5 und setzte als nächste Zahl das den Fingern übergeordnete Ganze, Hand als 6. An der zweiten Hand setzte man dieses Verfahren

---

[1] DFV p 3 Z 18, p 9 n 2, cf n 3, p 12 n 17, 18. — [2] Dr. H. Hilscher, Völker- und individual psychologische Untersuchungen über die ältere griechische Philosophie in Meumanns Archiv für die gesamte Psychologie V, 215. — [3] Herodot II 109. — [4] DFV p 3 Z. 28, cf. Apuleius Flor. 18 DFV p 12 n 19.

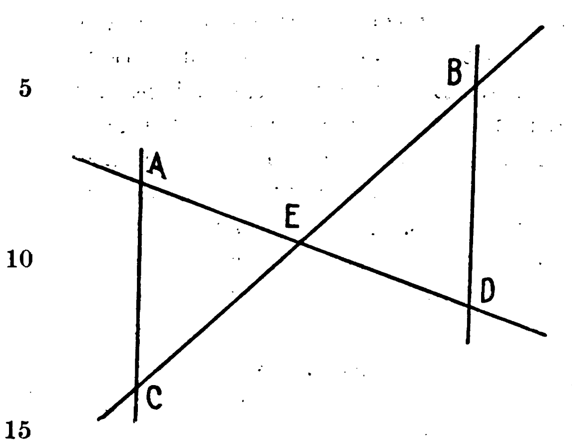
systemes mit der Basis 6 und den höheren Einheiten 36, 216 usw. Aus der Verbindung dieses wahrscheinlich ursprünglichen Sechsersystemes mit einem später hinzugetretenen Zehnersysteme erklärt sich das spekulative Bedürfnis, die Zahl $360 = 6 \times 60$ auf die kosmischen Verhältnisse anzuwenden. Und nur spekulative Interessen 5 konnten stark genug sein, um an die Stelle genauerer Beobachtungen approximative Schätzungen einzuführen. Weder die Babylonier noch Thales gaben die Breite der Sonnenscheibe so genau an, als es ihre Mittel erlaubt hätten; sie setzten dieselbe auf 1/720 der Ekliptik an, während sie beträchtlich größer, nämlich 1/673 der- 10 selben ist.

Diese Schätzung trägt jedoch nicht das Bestreben zur Schau, die Sonnenscheibe zu messen. Thales gab eine Verhältniszahl und nicht eine Maßzahl an. Und schon dies allein zeigt, daß er über die wahre Größe der Sonne noch seine besonderen Gedanken 15 gehabt haben muß. Läge nicht der oben erwähnten Methode der Pyramidenmessung und dem Prinzip der Sonnenuhr die Annahme paralleler Sonnenstrahlen stillschweigend zugrunde, dann hätte Thales vielleicht die scheinbare Größe der Sonne für ihre wirkliche halten können; aber auch da nur vielleicht. Denn einfache Beobachtungen 20 an seinen eigenen primitiven Apparaten konnten ihm sogar diese Paralleleität demonstrieren. Der Schatten des oben und unten gleichmäßig dicken Stabes der Sonnenuhr selbst müßte ja andernfalls sich nach einem seiner Enden hin verjüngen, nach dem andern hin sich verdicken, und der Schatten, den die unmittelbar über den Erdboden 25 gestreckte Hand zur Mittagszeit wirft, könnte sich nicht gleich bleiben, wenn man die Hand vom Boden immer mehr entfernt. So wenig man sonst aus der Möglichkeit bestimmter Beobachtungen folgern darf, daß sie wirklich gemacht worden sind, so wahrscheinlich ist doch dieser Schluß gerade hier, wo, wie gesagt, eine Meß- 30 methode auf dem Ergebnis, zu welchem er führt, aufgebaut ist.

In diesem Zusammenhang darf man es nicht als Zufall betrachten, daß der Satz von den Winkeln, welche beim Schnitt zweier Geraden entstehen, ebenfalls dem Thales zugeschrieben wird.[1] Mit seiner 35 Hilfe konnte er nicht nur kongruente Dreiecke, sondern auch parallele Gerade konstruieren, wenn er nur die Abstände AE = ED und CE = EB annahm. Jedenfalls war diese Darstellung der Paralleleität

[1] Eudem b. Procl. in Euclid. 157, 10 DFV p 12 n 20.

die vorläufig sicherste und daß Thales gerade sie gegeben hat, wird daraus wahrscheinlich, daß er beim speziellen Falle des gleichschenkeligen Dreieckes erkannt hatte, daß den gleichen Winkeln auch gleiche, ihnen gegenüberliegende Seiten entsprechen. Das Problem der Paralleleität selbst muß erfaßt und wenn auch nicht auf seine einfachste, so doch auf eine praktisch verwendbarste Form gebracht sein, damit irgend ein Schluß von scheinbaren auf wirkliche Größen stattfinden kann. Der Parallelensatz ist nicht nur das Grundproblem der euklidischen Geometrie, sondern eben auch jener speziellen Anwendung derselben im euklidischen Raum, vermittelst welcher wir von scheinbaren auf wirkliche und von wirklichen auf scheinbare Größen schließen, nämlich der Perspektivik. Und eine spezielle Formulierung des Parallelensatzes bringt dies sogar unmittelbar zum Ausdruck. Man kann ihn verkürzt auch so aussprechen: Im Raume gibt es keine absolute Größe, oder: Alle räumliche Größe ist relativ.[1] Auch die obige Figur, aus welcher wir eine dem mutmaßlichen primitiv-geometrischen Konstruieren des Tales gemäße Konstruktion paralleler Linien abgeleitet haben, ist sofort die Grundfigur perspektivischer Betrachtung, wenn man die sich schneidenden Geraden als Lichtstrahlen, die Linien AC und BD als Gegenstände deutet und die Lage dieser Gegenstände in Beziehung auf E sich ändern läßt.



Auf die Folgerung, welche wir heute aus der Paralleleität der Sonnenstrahlen ziehen, konnte Thales allerdings nicht verfallen. Wir betrachten die Sonne als unendlich weit entfernt. Nach damaligem Denken war die Welt eine geschlossene Kugel, begrenzt von einer festen Himmelsschale. Thales konnte diese Kugel erweitern, aber nie ihren Durchmesser in die Unendlichkeit ausdehnen. Jedoch so wie auch wir den unendlichen Abstand im Grunde bloß für sehr groß erkennen,

[1] XVI Beilage zum Jahresbericht d. philos. Ges. a. d. Univ. zu Wien. Dr. Adolf Gerstel, Über die Axiome der Geometrie S. 110.

wird auch Thales die Paralleleität der Sonnenstrahlen für praktische Zwecke nur als approximativ richtig betrachtet haben. Wie klar jedoch immerhin seine Vorstellungen von der Größe der Sonne und des Mondes, ja selbst der Erde gewesen sein müssen, geht daraus hervor, daß er, offenbar auf Grund seiner Schattenbeobachtungen 5 und perspektivischen Konstruktionen die Sonnenfinsternisse ganz richtig aus dem Dazwischentreten der Mondscheibe[1], die Mondverfinsterungen aus dem Erdschatten erklärte.[2] Damit mußte viel Neues begründet werden, viel Altes fallen. Obgleich Thales an der Scheibenform und an der zentralen Stellung der Erde im Weltall festhielt, 10 fand er doch die ausgesprochenen Einsichten, weil er Sonne und Mond als Gestirne, den Mond aber als nicht selbst leuchtende Scheibe sich dachte. Hierbei nahm er gewiß nicht an, daß der Erdschatten deshalb auf den Mond treffe, weil die Sonne auch unter die Erdscheibe herabsinke. Ein Gedanke, der von Anaximenes[3] 15 überliefert, aber in seiner primitiven Ursprünglichkeit wohl bedeutend älter ist, läßt uns vielmehr eine damaligem Denken weit näher liegende Vorstellung vermuten. Die Erde dachte man sich gegen Norden zu aufsteigend, von hohen Gebirgen bestanden; die Sonne verschwindet über Nacht hinter diesem Gebirgsrande, dessen Schatten 20 wir am Monde wahrnehmen. Die Sonne taucht nicht in den Okeanos, der die Erdscheibe trägt, unter, sondern der Nachen des Sonnengottes umschifft die Erdscheibe unter dem Schutze jenes Randgebirges, um sich am Morgen wieder aus den Fluten zu erheben.[4]

Diese Gedanken enthielten manche Keime, die sich bald ent- 25 wickeln mußten. Die volkstümliche Vorstellung von der Erdscheibe wird auf die beiden Gestirne Mond und Sonne übertragen. Damit ist aber die Erde trotz ihrer Mittelstellung Gestirn. Die Größe dieser Scheiben und der Abstand der Gestirne von einander müssen erst gefunden werden. Die Gestalt der Erde selbst wird der theo- 30 retischen Einsicht zuliebe umgebildet, aber nicht stärker, als es gerade notwendig ist. Aufgeben der Mittelstellung im Weltall oder Loslösung von dem tragenden Untergrunde des Urgewässers wäre zu viel. Die mythologischen Vorstellungen des Volkes werden beibehalten, so weit sie nicht durch die konstruktiven Antriebe, welche 35 im System liegen, auch schon auf dieser Stufe sich als unhaltbar

[1] Schol. Plat. in Remp. 600 A DFV p 9 n 3. — [2] Aet. II 29, 6, 7 DFV p 320 n 77 Z 46. — [3] Hippol. Ref. I 7 DFV p 23. — [4] Vgl. die Rekonstruktion auf S. 187.

erweisen. Und doch ist einer dieser Antriebe gewiß nicht zu unterschätzen. Thales dachte die Erde als Schiff auf dem Himmelsozean und hierin liegt die Möglichkeit, auch die Erdscheibe, wie den Nachen auf dem Meere, *bewegt* zu denken. Eine oszillierende Bewegung nahm, wie noch gezeigt werden wird, Thales selber an; neue astronomische Systeme aber konnten erst an diese Vorstellung anknüpfen, wenn einmal eine zweite, ebenfalls den Hellenen nicht fremde, hinzubezogen wurde. Man dachte sich den Himmel als Ozean, den Okeanos als Strom, ja vielleicht sogar als Ursache der kreisförmigen Bewegung der Gestirne. Diese Ursache konnte er aber nicht nur dadurch sein, daß er die Gestirne, sondern auch dadurch, daß er den Erdnachen in seinem Strudel mit sich führt. Es ist wichtig, diese Möglichkeit, welche schon in dem Systeme des Thales lag, zu betonen. Sie ergab sich direkt daraus, daß Thales eine volkstümliche Vorstellung, nach welcher die beiden größten Gestirne, Sonne und Mond, Nachen sind, auf die Erde, welche ihm ebenfalls, wie der Mond, eine nicht leuchtende Scheibe auf dem Himmelsgewässer war, übertrug. Bei der Lückenhaftigkeit unserer die älteste hellenische Astronomie betreffenden Quellen mußte sie, obgleich sie sich von keinem der uns bekannten Philosophen ausdrücklich bezeugt findet, dennoch erwähnt werden, da man aus dieser *einen* Möglichkeit, die ja allerdings nicht die historisch wirksame gewesen sein muß, doch wenigstens ungefähr begreifen kann, wie auch schon Pythagoras und dessen Schule die Erde nicht nur als Gestirn wie Sonne und Mond, sondern auch einerseits als losgelöst von jedem Untergrunde und andererseits als selbst bewegt und nicht in der Mitte des Weltalls befindlich denken konnte. Eine solche Vorstellung setzte allerdings schon nicht mehr den Glauben an die Scheibenform, sondern die wissenschaftliche Überzeugung von der Kugelform voraus: aber auch sie mußte die Erde der Sonnen- und Mondkugel analog ebenso als Kugel, wie Thales dem Sonnen- und Mondnachen analog als Nachen betrachten, und es ist eben interessant, zu sehen, wie dieser Analogieschluß den Antrieb zum Aufgeben des geozentrischen Standpunktes auch in einem nichtpythagoräischen Systeme in sich schloß.

Kaum sind die ersten genaueren Beobachtungen von Naturerscheinungen vorgenommen worden, kaum hat eine glückliche Anwendung mathematischer Kenntnisse die Spekulation zur Erweiterung und zum Ausbau der Beobachtung fortgeführt, so stellt sich auch

schon der Widerspruch mit dem Sinnfälligen, das Wahrzeichen der Wissenschaft, ein. Die Sonne ist „in Wirklichkeit“ viel größer als sie uns zu sein „scheint“. Der Mond „scheint“ nur zu leuchten, „in Wirklichkeit“ bezieht er sein Licht von der Sonne. Die „wahren Abstände der Gestirne“ müssen erst ermittelt werden, die wissenschaftliche mathematisch-geometrische Konstruktion entscheidet von jetzt ab über diese Fragen, nicht mehr das Auge. Und ihr Vertrauen zu sich selbst wächst so sehr, daß sie die Voraussage von Sonnenfinsternissen wagt, deren Eintreffen[1] den Beweis erbringt, daß es doch „wirklich“ so ist. Wo Größen unmittelbar erreichbar waren, wo man an sie herantreten und den Maßstab ihnen anlegen konnte, dort *maß* Thales die Wirklichkeit; wo der Gegenstand nicht erreicht werden konnte, wo er ein für alle Male entrückt war, da *erschloß* er dessen Größe. Die Anfänge der Perspektivik werden auch dann mit dem Namen des Thales fest zu verknüpfen sein, wenn man genauer als jetzt die ferneren Erfahrungsketten überblicken wird, welche beträchtlich später noch der Wissenschaft einverleibt werden mußten, um jener ihre systematische Ausbildung anzubahnen, welche sie heute besitzt. Aber der Grundzug dieser Richtung des Thales ist wieder ein Streben nach Orientierung, nach Aufklärung über die Wirklichkeit, nach methodischem Erfassen dieser Wirklichkeit, nach Einsicht in die Lage des Menschen im Weltall.

Ein technischer Nebenumstand, ein sogenanntes Hilfsmittel, verdient unter Hinblick auf das eben hingeworfene Schlagwort „Darstellung der Wirklichkeit“ besondere Beachtung. Wir fragen diesmal nicht nach den Methoden, sondern nach den Mitteln jeder solchen Darstellung. Jene, die dem Geometer geläufig sind, finden auch hier Anwendung: Zeichnung und Konstruktion. Aber es besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen mathematischen Zeichnungen, die allgemeine Eigenschaften der betrachteten Gebilde veranschaulichen *sollen*, und Zeichnungen, die die Wirklichkeit darstellen *wollen*, die sich auf das Vorkommen dieser allgemeinen Eigenschaften an konkreten Gebilden, an Gegenständen der täglichen Erfahrung, beziehen. Sie werden zu „Darstellungen der Gegenstände“, wie wir dann in einer genaueren Ausdrucksweise sagen. In Wirklichkeit sind nur zwischen den Gegenständen bestehende Relationen dargestellt. Da aber diese Relationen für die betreffenden Gegenstände typisch, ja ent-

[1] Herodot I 74 DFV p 9 n 5.

scheidend sind, und wir den Gegenständen nie begegnen, ohne daß wir sie auch in solche Beziehungen verflochten fänden, behandeln wir unsere Darstellung gleich so, als wäre sie eine dieser Gegenstände selbst. Die Zeichnungen und Konstruktionen, welche Thales
5 in den Sand entworfen haben mag und in denen ein Kreis die Erdscheibe, ein anderer, etwa noch mit Strahlen geschmückter, die Sonne und ein dritter die Sonnenbahn bezeichnen mochte, brachten solche Relationen zur Anschauung und waren orientierende Gebilde, aus denen er die oben besprochenen Behauptungen ableiten konnte. Sie
10 wurden aber bald zu mehr, zu Darstellungen der Himmelsphänomene, zu Modellen. Ob Thales selbst Modelle, Globen, Sternkarten u. dgl. m. angefertigt habe, können wir nach unseren Quellen nicht mehr entscheiden: aber eine große Wahrscheinlichkeit spricht dafür, weil seine Schüler schon in der Tat Himmelsgloben besaßen und auch
15 vor ihm unter Vermittlung primitiver, bei den Ägyptern und Babyloniern gebräuchlicher Sternkarten ähnliche Modelle bestanden haben dürften. Aber gewisse Anzeichen ermuntern uns zu noch kühneren Folgerungen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Grundthese seines Systemes, der Satz: Urquell der Dinge ist das Wasser,[1]
20 in einer von ihm vermutlich vertretenen, aber wohl schon lange vor ihm gebräuchlichen Anordnung von Erdkarten seine Stütze fand. Thales stellte sich vor, daß die Erde nach Art eines Schiffes auf dem Weltmeere schwimme[2] und bei dessen Wellenschlag schwanke.[3] Das die Erde umgebende Wasser, der Okeanos, führt uns auf
25 homerische und noch ältere Vorstellungen zurück, die in den verschiedenen Theogonien symbolistische Erklärungen fanden. Denken wir uns den Thales im Besitz solcher Darstellungen der Erdscheibe, dann sehen wir uns auch hier wieder auf das Thema der Sternkunde für Schiffer zurückgeführt.

30 ## II.

Was wir bisher von den Forschungen des Thales zu sagen hatten, hielt sich strenge innerhalb der Grenzen der Wissenschaftlichkeit und der Möglichkeiten, welche die Anwendung wissenschaftlicher Einsichten auf praktische Fragen betreffen. Die Bestimmung
35 der Gestirnabstände und Gestirngrößen ist ein Gegenstand rein

---

[1] DFV p 4 Z 22, p. 9 n 3. — [2] Simpl. Phys. 23, 21 ff, DFV p 11 n 13, Arist. de coelo B 13. 294 a 28. — [3] Seneca nat. Quaest. III 14 DFV p 12 n 15.

wissenschaftlichen, die Ermittlung der Abstände von Schiffen, die sich auf hoher See befinden, von der Küste aus, die Messung von Höhen oder die Ablenkung von Flußläufen eine Frage rein praktischen Interesses. Jedoch sowohl die Anwendung der nämlichen Methoden auf Himmelserscheinungen und Gegenstände der Alltäglichkeit, auf die ewigen periodischen Bewegungen im Weltall und auf die Veränderungen zwischen den irdischen Dingen, als auch die Eigentümlichkeiten der so erhaltenen Ergebnisse, welche die Erscheinungen nicht bloß beschreiben, sondern auch erklären, vor allem aber ihr Gegensatz zu der durchaus nicht auf die Abfolge von Ursache und Wirkung achtenden mythisch-symbolischen Denkweise, um dessen willen sie auch noch außerdem aufklären — alle diese Momente zeigen, daß Thales nur uns, für die seine ganze Kulturwelt in Trümmer gesunken ist, als erster Träger wissenschaftlichen Denkens erscheint.

Es ist nicht notwendig, sich Thales in bewußtem Gegensatz zu den Mythen vor und um ihn zu denken. Wohl aber muß man annehmen, daß er instinktiv sich zu Problemstellungen getrieben sah, durch welche allererst jener neue Geist in die Spekulation kam, der die uns bekannten Vertreter der milesischen Schule von den Bemühungen der vor Thales mit den Anfängen philosophischer Fragen Beschäftigten unterscheidet. Und wenn wir, wie billig, darauf verzichten wollen, unter dem Worte „instinktiv“ einen unklaren Begriff zu verbergen, dann beginnen wir auch jetzt schon über die bereits ersichtlichen Anlässe nachzudenken, aus denen sich Thales logisch und psychisch gezwungen sehen mußte, vorhandene Probleme abweichend zu gestalten und damit auch neue zu stellen. Am besten werden wir sein Verhalten beurteilen können, wenn wir es noch bei einem Problem beobachten, das scheinbar nebensächlich ist, an dem aber sämtliche zentrale Gedanken des Thales in charakteristischer Weise zum Ausdruck kommen. Ich meine seine Bemühungen um das Anschwellen des Niles.[1]

Den jährlichen Nilüberschwemmungen wurde in Ägypten selbst eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet, wie dies ja bei einer Erscheinung solcher Großartigkeit und zugleich solcher ökonomischer Bedeutung nicht anders zu erwarten ist. Selbst die Heiligtümer der Gottheit wurden mit Fußbodenverzierungen ausgeschmückt, welche

[1] DDox 228.

das überschwemmte Nilgebiet nachbilden und denen die Säulen und Wandzierate Gewächsen gleich entsteigen.[1] Der Nil, der von den äthiopischen Bergen stets neuen fetten Schlamm herabschwemmte, war den Ägyptern ein Symbol der Segen und Fruchtbarkeit spen-
5 denden Gottheit. Für die Ägypter entstand alles aus seinem Wasser, zum mindesten alles, dessen sie für ihr Leben bedurften. Merkwürdigerweise waren aber auch die Überschemmungen dieses Flusses nach der Behauptung Herodots[2] nicht allein die Ursache des Wohlstandes der Ägypter, sondern auch der Anstoß zur Auffindung und
10 Entdeckung einer vornehmlich bei ihnen gepflegten Wissenschaft, nämlich der Geometrie. Aber wie wichtig ihnen auch das Feldmessen bei der alljährlichen Zerstörung so vieler Feldgrenzen durch die Überschwemmung war, glaubten sie merkwürdigerweise doch, daß der Flächeninhalt eines jeden, auch nicht rechtwinkeligen
15 Dreieckes, gleich sei dem halben Produkt zweier Seiten.[3] In dieser von altersher bei ihnen gepflegten Wissenschaft hatte der hellenische Scharfsinn des Thales genug richtig zu stellen.

Die Nilüberschwemmungen besaßen neben ihrer ökonomischen Bedeutung, die, wie gesagt, auch das praktische Bedürfnis nach der
20 Geometrie wachgerufen haben soll, noch kalendarische Wichtigkeit. „Die zwölf Monate des Jahres wurden in drei Jahreszeiten zu je 120 Tagen eingeteilt, die man nach den drei Hauptperioden der ägyptischen Landwirtschaft als Überschwemmung, Sproßen der Saat und Ernte bezeichnete. Der Beginn der Überschwem-
25 mungsjahreszeit fiel etwa auf unseren 20. Juli, der daher von rechtswegen als Neujahrstag gelten mußte.“[4] Also auch zur Chronologie hatten die regelmäßigen Überschwemmungen ihre Beziehung.

„Als nun die Hellenen vor dem Rätsel der Jahrtausende alten
30 Kultur Ägyptens standen, gestattete die Erinnerung an die Flutsage, das Alter der ägyptischen und die Jugend der eigenen Geschichte zu erklären.“[5] Auch Solon, der ebenso wie Thales von der späteren legendarischen Erzählung zu den sieben Weisen gerechnet wurde, hat Ägypten bereist und nach der Erzählung des Kritias

[1] Dr. H. Hielscher, Meum. Arch. V, 191 Abbildung (Fußboden-Malerei von Tell-el-Amarna). — [2] Herodot II 109. — [3] Erman, Ägypten S. 491. — [4] id. ibid. S. 469. — [5] Usener, Sintflutsagen.

im platonischen Timaios[1] bedeuteten ihm die ägyptischen Priester, daß die hellenischen Sagen im Gegensatz zu den ägyptischen Überlieferungen sich wie die Erinnerungen eines Kindes zu dem Gedächtnisse des Greises verhalten. So wie die übrigen Flüsse im Sommer spärlicher, im Winter aber reichlich fließen und infolge 5 großer Regengüsse anschwellen, gibt es auch bei allen Gewässern überhaupt Schwankungen, welche nach großen Zeitläuften sich als Weltfluten wiederholen. Aber die deukalionische Flut hat vornehmlich das Flußgebiet des Acheloos, d. h. die Wohnstätten des Volkes betroffen, das vor der Flut sich Griechen, nach ihr Hellenen nannte.[2] 10 Das Nilland jedoch blieb von ihr verschont, weil es ohnedies jedes Jahr eine vollständige Überschwemmung erfährt.

Wir verstehen aus diesen halb mythologischen Vorstellungen heraus das Interesse des Thales an dem Problem der periodischen Überschwemmungen des Niles. Wir dürfen vermuten, daß die augen- 15 scheinliche Entstehung des Deltas aus dem Flusse ihn nicht nur Ägypten als Geschenk des Niles, sondern auch das Festland überhaupt als Erzeugnis des Wassers betrachten ließ. So sehr es einer späteren Zeit lächerlich erscheinen mochte, daß man damals bloß das Zurücktreten des Meeres vom Festlande bei Flußmündungen, 20 nicht aber auch das Vordrängen in flachen Küstengegenden beobachtete und aus solchen kleinen Veränderungen auf die Entstehung des großen Weltalls schloß,[3] so wenig konnte sich Thales durch derartige Einwendungen getroffen fühlen. Für ihn scheint es sogar eine einfache Erklärungsmöglichkeit der Nilüberschwemmungen 25 gegeben zu haben. Die herbstlichen Regengüsse konnte er schwerlich verantwortlich machen, weil man damals sich wohl schon ihrer klimatisch verschiedenen Verteilung bewußt gewesen sein dürfte. Dagegen wissen wir, daß König Sesostris und nach ihm Darius den Versuch machten, das rote Meer durch einen Kanal mit Ägypten 30 zu verbinden. Aber beide standen davon ab, weil sie zu bemerken glaubten, daß die Ägypten umgebende Wüste tiefer liege als der Meeresspiegel. Sie fürchteten nun, der Nil werde zu fließen aufhören, wenn sich dies höher gelegene Wasserreservoir in die äthiopischen Wüsten entleert hätte.[4] Der Nil selbst also war ein Abfluß 35

---

[1] Plat. Tim. 22 B. — [2] Arist. meteor. A 14 352a 28 ff. — [3] id. ibid. A 14 352a 26. — [4] id. ibid. A 14 352b 25.

des Behältnisses, welches dem äußeren Meere, also dem Okeanos, zugehörig gedacht werden mußte.[1] Das Mittelmeer mußte als Binnengewässer erscheinen. Das Vordrängen und Zurücktreten dieses Meeres jedoch erklärte Thales ebenso wie die Weltfluten im
5 Großen und die Erdbeben im Kleinen aus periodischen Schwankungen der einem Nachen gleich auf dem Urgewässer ruhenden Erdscheibe.

Es ist nicht nur alles Land aus dem Meere, sondern wie das Beispiel des Niles zeigt, auch jegliches Binnengewässer; und nicht
10 Thales und Hippon gelangten zuerst zu der Überzeugung, daß sogar sämtliche Flüsse überhaupt und alle Quellen und Brunnen aus dem Meere kommen, sondern schon Homer sprach von der

riesigen Stärke des tiefen
Randstroms Okeanos, aus dem doch sämtliche Meere,
15 Flüsse, rieselnde Quellen und sprudelnde Brunnen entspringen.[2]

Aus der Bewässerung aber ergibt sich die Vegetation, von dieser hängt die Tierwelt ab, von allen dreien der Mensch. Alles ist aus dem Wasser entstanden.

Viele Einzelnheiten in diesem Hauptsatze des Thales lassen
20 sich nach dem Gesagten aus der Beziehung zur babylonisch-ägyptischen Kultur erklären, aber der Grundgedanke des die Welt umfassenden Okeanos, aus welchem alles Leben entspringt und der selbst als Urgewässer die Erdscheibe trägt, so wie der Gedanke an periodische Schwankungen dieser Erdscheibe, entspricht kosmologischen
25 Bildern der Hellenen. Und doch haben auch sie bei Thales einen Anstrich erhalten, welcher uns an die astronomischen Vorstellungen der Ägypter erinnert. Daß die Sonne ihren Nachtweg über den Okeanos zurücklegt, mußte dazu führen, sie sich als Kahn zu denken — ein Bild, dessen sich auch Heraklit bediente.[3] Wenn auch noch
30 selbst dieser Gedanke in hellenischen Mythen sich angedeutet findet, so war er doch den Ägyptern weit geläufiger, die als Ideogramm für den Himmel einen umgekehrten Nachen benutzten und bei denen von den ältesten Zeiten her die Vorstellung herrschte, daß auf dem dunkeln Himmelsozean des Gottes Nun voreinst der Sonnengott Re
35 erschienen sei und die Herrschaft über die Welt übernommen habe.[4] Es liegt nahe, sich den Thales im Besitz einer Erdkarte zu denken,

[1] Herodot II 21 cf. 23. — [2] Ilias 195f. — [3] STUD I, 72, 18. — [4] Ermann, Ägypten 359.

auf welcher der Okeanos die Weltscheibe kreisförmig umschloß, und die durch Anbringung von Orientierungszeichen, durch Angabe der Weltgegenden und der Auf- und Untergangsstellen wichtiger Gestirne in den Himmel überging. Okeanos ist dann nicht mehr Himmelsozean, sondern auch Erdträger; er ist der einzige wahrhaftige Urgott und seine Göttlichkeit liegt darin, daß er weder Anfang noch Ende hat,[1] sondern sich um die Erdscheibe zum Kreise, um die Welt zur Kugel zusammenschließt. Dadurch ist er auch der Älteste und Ehrwürdigste. „Denn es gibt Leute", sagte Aristoteles, „welche meinen, daß diejenigen, die in der grauen Vorzeit und lange vor unseren Tagen zu allererst Mythen deuteten, Folgendes über das Wesen der Dinge annahmen: Den Okeanos und die Tethys machten sie zum Urquell der Entstehung und bei dem Wasser sagten sie, das die Dichter den Styx nennen, schwören die Götter; denn das Ehrwürdigste sei das Älteste, der Eid aber das Ehrwürdigste."[2]

Die Untersuchungen des Thales über das Anschwellen des Niles haben uns, wie wir sehen, zum Verständnis seines sogenannten physikalischen Hauptsatzes geführt. Der Satz ist aber nicht physikalisch, sondern, wenn man will, geographisch, aber nicht minder auch astronomisch, kosmologisch und sogar religiös. Und dies letzte Merkmal, welches ihm so ersichtlich anhaftet, muß besonders betont werden und bedarf einer eingehenderen Betrachtung, damit wir nicht in die Gefahr kommen, den Thales statt für einen Bahnbrecher der Wissenschaft etwa gar für einen Freigeist zu halten. Was er für die Wissenschaft leistete, *erscheint* uns heute und *war* damals groß: aber heute *erscheint* es uns als Wissenschaft und damals *war* es bloß eine neue religiöse Richtung, getragen von ganz bestimmten, in den Zeitverhältnissen begründeten Strömungen. Der Unterschied aber zwischen der Frage des Thales nach den *Ursachen* der Nilüberschwemmungen und zwischen den ihr vorangegangenen mythischen Vorstellungen von der Weltflut als einer vermeinten *Erscheinung*, ist nicht kleiner als der Unterschied zwischen der mythischen Erklärung des Ursprungs sämtlicher Künste (auch der Schrift, Mathematik, Geometrie usw.), den man auf die Götter selbst (die Hellenen auf Hermes, die Ägypter auf Dhoute) als auf ihre Erfinder zurückführte und zwischen der rationalistischen Vermutung

[1] Diog. L. I. 36 DFV p 7 Z 10. — [2] Arist. metaph. A 2. 983 b 18 DFV p 11 n 12.

des Geschichtsschreibers Herodot, nach welcher wenigstens die Geometrie in Ägypten aus dem natürlichen durch die alljährliche Zerstörung so vieler Feldgrenzen entstandenen Bedürfnisse mit Notwendigkeit hervorgegangen sei. Solche Erklärungen treten den
5 Mythen noch durchaus nicht entgegen, aber indem sie die Erscheinungen nach ihren Ursachen dort gliedern wollen, wo sie der Mythos ihrer Gesamtheit nach durch Symbole zu erfassen trachtet, geben sie sich als neue Richtung im Geistesleben jener Zeiten zu erkennen. Weil sie zur Wissenschaft letzten
10 Endes führen, weil sie geeignet sind, heilige und profane Dinge zueinander in Beziehung zu setzen und die Praxis mit ihren Bedürfnissen in den Vordergrund zu rücken, weil sie endlich einem geschlossenen System allgemeiner Einsichten zustreben, verdeutlichen wir uns das Verhalten des Thales und der an ihn anschließenden
15 milesischen Schule seinem Hauptcharakter nach am besten, wenn wir es unter dem Begriff Aufklärung betrachten. Aber damit ist weder gesagt, daß, zunächst wenigstens, das Denken des Thales klarer, schon gar nicht aber, daß es auch tiefer gewesen sein müsse als das der gleichzeitigen Mythologen, welches nicht erst durch
20 Wissenschaft nach einer äußeren Einheit zu suchen hatte, sondern von einer inneren ausgehen zu können glaubte. Die Mythologen und Theosophen strebten nicht nach der Erklärung, sondern nach dem symbolischen Ausdruck des Erlebten.

Die Erklärungen des Thales waren noch weit entfernt davon,
25 ein geschlossenes System philosophischer Einsichten zu geben. Vornehmlich eine wichtige Gruppe von Erscheinungen entzog sich seinem Streben nach kausalem Begreifen. Die Ursachen der Sonnenfinsternisse und der Mondphasen hatte er durch eine geistreiche Theorie konstruiert. Das Anschwellen und Nachlassen des Niles
30 konnte er ebenso wie das Fluktuieren des Meeres und die Erdbeben für erklärt halten; aber das Leben, das konnte er bloß aus dem Wasser emporkeimen sehen, jedoch trotz seiner kunstreichen Konstruktionen, mit denen er Entrücktes nahe zu rücken vermocht hatte, nicht „begreifen". Daher konnte er sich auch noch nicht von den
35 Folgerungen frei machen, die Mythos und Beobachtung mit dem Leben und mit jenen Phänomenen, die man für dem Leben verwandt hielt, verknüpft hatten. Der erste Hauptsatz des Thales ließ sich als eine wissenschaftlich erschlossene Hypothese verstehen, die weit über alles hinausgriff, was vorher über die Welt und die Dinge

in ihr gedacht und nicht gedeutet worden war: der zweite gewöhnlich als psychologisch bezeichnete Hauptsatz unseres Weisen, der stets in engstem Zusammenhange mit dem ersten überliefert ist,[1] läßt uns deutlich erkennen, vor welcher Stelle die kausale Erklärung hatte Halt machen müssen. Er lautet: Das All ist beseelt und die Welt voller Dämonen. So wie das Rätsel des Bestehens, Wachsens und der Fortpflanzung der Organismen durch Beseelung dieser Mikrokosmen schon in prähistorischen Zeiten umschrieben worden war, umschrieb Thales, wohl in unmittelbarem Anschluß an die landläufigen Anschauungen, auch das Rätsel der Entstehung der Organismen aus dem Wasser selbst und die merkwürdigen Eigenheiten dieser Organismen, welche in ihrem Verhältnisse zum Makrokosmos zu Tage treten, durch die Annahme einer Weltseele und unzähliger Dämonen. Und sogar im Reiche des Anorganischen gab es ein Wunder, dem er kausal noch nicht beikommen konnte: den Magneten und den Bernstein.[2] Bald nach ihm, als der Begriff des Leeren schon gedacht war, klammerte sich die Naturwissenschaft an die Hoffnung, das sonderbare Verhalten des Magneten daraus zu erklären, daß dieser Stein „atme" und durch den Luftzug das Eisen an sich ziehe. Aber Thales noch stand vor dem Magneten ratlos. Er beseelte ihn mit dämonischen Kräften.

Fragte aber jemand, was Seele sei, dann war für Thales nicht einmal die Möglichkeit vorhanden, bei seiner Antwort an seine wissenschaftlichen Methoden zu denken. Denn wenn er die Phänomene, um deren willen er das All beseelen mußte, zu begreifen vermocht hätte, dann wäre ja die Seele für ihn nicht mehr das schlechterdings Unbegreifliche gewesen. An dieses aber wußte er so wenig wie irgend ein Mensch, anders heranzutreten, denn mit Symbolen, welche es in gewissem Sinne nachbilden und verdeutlichen sollen. Während jedoch bei den Mythologen das Symbol vornehmlich ein Träger von Stimmungen ist, tritt bei Thales an seine Stelle ein anschauliches Ding mit wechselnden Eigenschaften, welche das zum Ausdrucke bringen sollen, was in der Seele verborgen schien: dem Thales war die Seele ebenso Wasser, wie das Wasser die Seele des All. Man versteht dies besser, wenn man bedenkt, daß Wasser damals einfach Flüssigkeit hieß, ja auch Blut. Die Analogien, durch welche ein solcher Gedanke begünstigt wird, sind schon dem ge-

[1] DFV p 4 Z 25, p 9 n 3. cf p 13 n 23. — [2] Arist. de anima A 5. 411a 7. id. ibid. A 2. 405a 19 DFV p 13 n 22, Diog. L. I, 24 DFV p 4 Z 3.

wöhnlichen Leben geläufig und viele von ihnen sind in die Sprache, einige sogar in die Wissenschaft als bequeme bildliche Ausdrücke übergegangen.

Lassen wir jetzt noch unsere Phantasie einen Schritt tun, 5 von welchem wir wissen, daß er uns ins Unbestimmte führt. Es scheint, daß unter den vielen, auf Thales zurückgeführten Aussprüchen das: Erkenne dich selbst,[1] am Innigsten mit seinem System zusammenhängt. Nehmen wir also an, es sei von ihm. Weshalb sagte er dann wohl, erkenne dich selbst, und nicht, wie doch gerade noch 10 im Anschluß an die Theogonien und die Mythologie der Vorzeit anscheinend näher gelegen hätte, erkenne die Gottheit?[2] Wenn das, woraus alle Dinge entstanden sind, das Wasser, mit Recht von uns als Symbol der Seele in Anspruch genommen wurde, so lag es für Thales näher als für irgend jemand Anderen, die Erkenntnis der 15 Seele als des Ursprunges der Dinge zu empfehlen.

Für den modernen Leser, der geschult ist, sein Bestes der Vergangenheit zuzumuten, hat es einen fast unwiderstehlichen Zauber, die Bruchstücke antiker Gedanken so aneinander zu fügen, daß er staunend eine Art Vorahnung idealistischer Weltanschauung be- 20 wundern kann; die nüchterne Kritik und der Wert solcher Weltauffassungen ergibt sich aber auch dann, wenn sie wirklich in mehreren Köpfen klarer oder unklarer sich wiederholt und bestätigt haben sollten, aus anderen Erwägungen. Da fragen wir uns: wozu das lange Suchen, der häufige Irrtum, ja die ganze Passionsstraße „der 25 Ausschließung des Irrtumes", das verzweifelte Ringen, das uns die Geschichte jeder menschlichen Unternehmung vorführt, wenn in der Tat die Wahrheit in den Anfängen wäre? Und durch eine solche Frage gewinnen weder unsere Phantasien, noch die derältesten Weisen.

30 B. Das geographisch-kosmologische Weltbild der thaletischen Zeit.

In der Darstellung der philosophischen Gedanken des Thales setzten wir voraus, daß eine erst für Anaximenes überlieferte Lehre schon dem Thales geläufig gewesen sei, nämlich die, daß die Erde gegen Norden zu von einem hohen Randgebirge umgeben sei, hinter dem die Sonne über Nacht verschwinde und dessen Schatten wir am Monde wahrnähmen (S. 129 Z. 10ff). Auch dachten wir uns den Thales im Besitz von Erdkarten, auf welchen die Erde nach Art eines Schiffes auf dem Okeanos schwimmen mußte (S. 132 Z. 22f). Eine genauere

[1] Diog. L. I 36 DFV p 7 Z 9, cf DFV p 8 Z 7, p 13 n 24. — [2] cf Aet. I 7, 11 DFV p 13 n 23 u. p 6 Z 40.

Untersuchung der Theorie, welche Thales über die Ursachen der Nilüberschwemmungen aufgestellt hatte, führte ferner zu der Einsicht, daß dieser Weise den Nil für einen Abfluß des Okeanos hielt (S. 136 Z. 1ff). Die Annäherung an die homerische Ansicht, daß alle Ströme und Quellen aus dem Okeanos entspringen, trat hierbei zutage (S. 136 Z. 10ff). In Hinblick auf die Gesamtheit dieser Lehren vermuteten wir daher auch, schon Thales müsse sich im Besitze von Erdkarten befunden haben, auf denen der Okeanos die Erdscheibe umschloß, und die erwähnten Verhältnisse, vor allem aber die Verbindung des Niles mit dem Okeanos, anschaulich dargestellt waren (S. 137 Z. 1ff).

Diese erwähnten geographisch-kosmologischen Vorstellungen stehen sowohl unter einander als auch mit gewissen, in mythischer Sprache überlieferten Gedanken in nahem Zusammenhang. So sehen wir schon bisher die Konstruktion des Thales in auffallender Übereinstimmung mit einer Vorstellung bei Homer. Dieser Umstand allein weist darauf hin, daß die mythische Erdkarte des Thales aus alten, Mythen und Anschauungen verbindenden Vorstellungen erwachsen sein muß. Nur an wenigen Stellen verweisen die Überlieferungen über die Anfänge der Philosophie in Hellas so deutlich auf die religiös-spekulative Tätigkeit der vorangegangenen Jahrhunderte der Vorzeit. Aber was hier die Quellen verschweigen, welche man für Geschichte der Philosophie zu benutzen gewohnt ist, sagen jene, welche bisher noch so gut wie gar nicht für dieses Thema herangezogen wurden, nämlich die nicht mehr philosophisch-historischen, sondern mythologischen Überlieferungen. Dadurch, daß man sie auf das Problem der Erdkarte des Thales bezieht, schließen sich die Details, welche wir von dieser Karte schon kennen, immer mehr zu einem Gesamtbilde zusammen und ergänzen einander gegenseitig. Und obgleich solchen Mythologemen keine Zeitbestimmungen beigefügt sind, durch welche die historische Abfolge sicher gestellt wäre, verweist doch ihre innere Struktur, Reichtum oder Armut ihrer Gliederung, so deutlich auf die Reihenfolge ihrer Entstehung, daß sich der mythologische Exkurs, welcher hier beabsichtigt ist, mit Recht sogar als einen Überblick über die Urgeschichte geographischer Vorstellungen ankündigen darf.

Um der durch diese Bemerkung gestellten Aufgabe gerecht zu werden und zudem nichts zu unterlassen, wodurch aus ihrer Lösung heraus die Gedanken des Thales selbst aufgeklärt werden können, soll zunächst die Vorstellung von dem nördlichen Randgebirge im Sinne vergleichender Mythologie untersucht (I), sodann die konkrete Form, in der sie zusammen mit anschließenden Konstruktionen sowohl auf einer geographisch-kosmologischen Landkarte aus Babylonien, wie auch auf einer aus China zutage tritt (II), dargestellt werden. Sodann wollen wir uns den auf Thales bezüglichen mythologischen Flußläufen (III) und dem Versuche, die Erdkarte des Thales zu rekonstruieren, zuwenden (IV).

I.

Die Vorstellung von einem die Erde ringförmig umgebenden, jedoch von Osten gegen den Norden zu aufsteigenden und gegen Westen wieder abfallenden Gebirgsrand der Erde ist den Ägyptern, den Babyloniern und den Persern gemeinsam. Ansätze zu ihr lassen 5
sich auch in der Mythologie der Hellenen nachweisen.

Nach der Anschauung der Ägypter stand im Norden die „Hohe“ (χit), im Süden die „Steherin“ (hāit), im Westen die „Stütze“ (tuat) und im Osten die „Tragende“ (fait). „Ich stütze den Himmel“, sagt die Göttin der Nordseite, „meine Hände tragen den Himmel (rit),
5 meine Füße stehen unbeweglich auf dem Erdboden und meine Hände sind ausgestreckt. Unbeweglich bleibe ich an der Stelle, an welcher ich stehe.“[1] Mit diesen Worten charakterisiert sich die Göttin des Nordens selbst noch ganz deutlich als Berg.

Bei den Babyloniern unterschied man einen Berg des Ostens
10 und einen Berg des Westens als Merkpunkte für den Aufgang und den Untergang der Sonne. Indessen war bei ihnen die Erde selbst ursprünglich als Wölbung über dem Quellgewässer (apsû) gedacht, also als Quellberg in Mitten der Welt.[2] Der babylonische „Berg der Länder“ (Ḫarsakurkura) ist mithin eine Vorstellung, welche in
15 gewissem Sinne, zunächst wenigstens, mit der vom Nordberge gar nicht zusammenzuhängen scheint. Seine Bedeutung für die vorliegende Untersuchung wird sich erst später ergeben. Aber ein Blick auf die babylonische Landkarte, welche ungefähr dem neunten Jahrhundert v. Chr. angehört, läßt zum mindesten für diese Zeit einen Nordberg mit Wahrscheinlichkeit vermuten (s. Fig. auf S. 145).
20 Dort ist nämlich das Vermerk „Norden“ in ein Feld eingetragen, welches ein Stück des Kreises berührt und auf der dem Mittelpunkte zugewandten Seite durch einen zweiten Kreis begrenzt wird. Es hat so die Form einer gegen den Betrachter zu verkehrt ein-
25 gezeichneten Bergkuppe. Die offenbar im Anschluß an das babylonische Weltbild zu Stande gekommene chinesische Landkarte weist einen weithin Schatten werfenden Nordberg auf (s. Fig. auf S. 147).

Der „Berg der Länder“ bei den Babyloniern scheint in dem
30 Taêra der alten Perser sein Gegenstück gefunden zu haben. Da die Kette, in welcher der Taêra liegt, als mittlerer Teil des Taurussystemes die kleinasiatischen und armenischen Gebirge mit den khorasanischen und indischen verbindet, so wurde er als „Berg in der
35 Mitte der Welt“ bezeichnet, um welchen die Gestirne kreisen.[3] Als Berg des Ostens nannten die Perser den Hukāirya, wo die Pforte des Himmels ist nnd die Quelle Ardviçura, d. h. das himmlische

[1] H. Burgsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter, Leipzig 1888, S. 203. — [2] P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, Straßburg 1890, S. 209 ff. — [3] Ferdinand Justi, Beiträge zur alten Geographie Persiens, 1. Abteilung, Marburg 1869, S. 4.

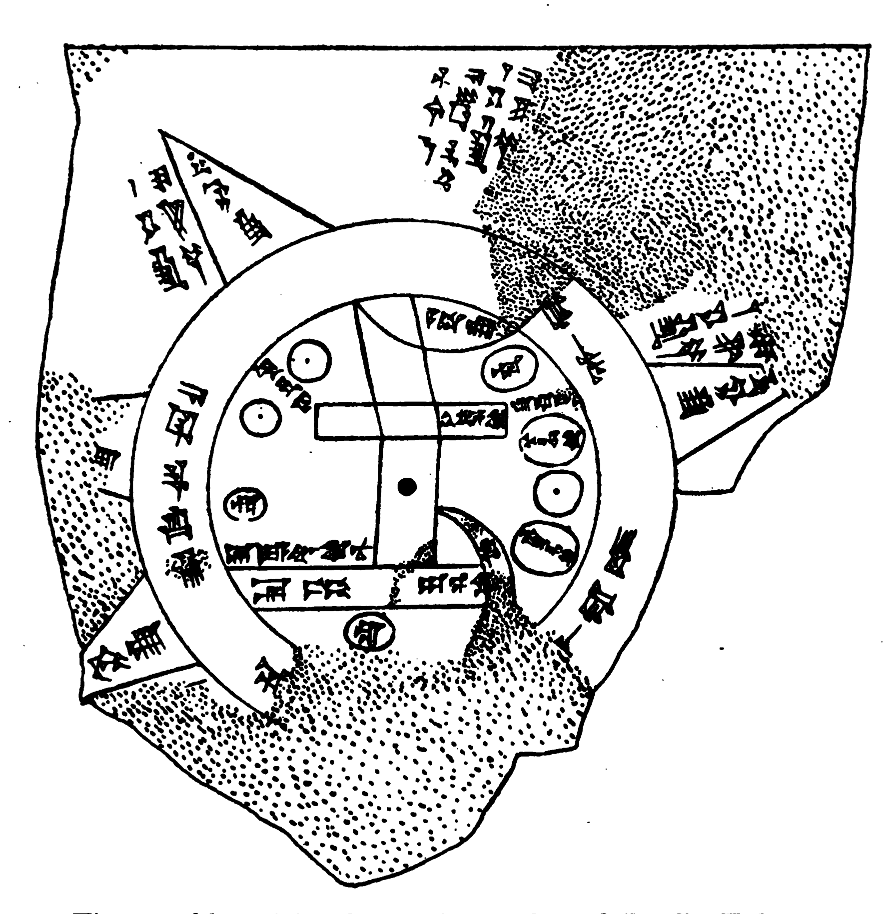
Wasser, entspringt In dieser Quelle wurzelt auch der weiße Haoma — oder Gaokerena-Baum, von welchem die Unsterblichkeit kommt. Neben ihm wächst der Baum „Allsaamen“, der jedes Jahr tausend neue Zweige treibt. Berg des Westens war den Persern Masis im Lande Ararat (?), wo die von Hunden bewachte Brücke Cinvatô befestigt ist und den Seelen der Abgeschiedenen den Weg ins Jenseits gewährt.[1] Die Art, wie verschiedene mythisch beeinflußte Kosmologen die verschiedenen Gewässer auf diesen Bergen entspringen und in mannigfaltigen Kreisläufen durch die Welt zirkulieren lassen, wechselt. Mit diesen kosmologischen Bergvorstellungen der Perser, welche nicht besonderen geographischen Verhältnissen entsprungen, sondern ihnen bloß jeweilig angepaßt worden zu sein scheinen, verschmolz die Anschauung der Hara berezaiti, deren Name „hohes Gebirge“ zuerst an den Gebirgszügen haftete, welche vom schwarzen Meere bis an den Gebirgsknoten des Balurdagh und Himalaya den Nordrand von Eran bilden. „Mag nun diese Vorstellung in Baktrien oder in dem Geburtslande der Feuerverehrung, im medischen Atropatene, entstanden sein — in beiden Fällen entspricht es der geographischen Situation vollkommen, daß Sonne, Mond und Sterne über dieses Gebirge emporsteigen. Mithra, das himmlische Licht, welches die Welt schon vor Aufgang der Sonne bestrahlt, steigt dieser voran über die Hara berezaiti; er hat hier sein Haus, wo es weder Nacht noch eisige oder Glutwinde, noch Unreinigkeit und Dünste gibt.“[2] „Aus dem Gebirge, welches das arische Land im Norden begrenzte und hinter dessen östlichsten Gipfeln man die Sonne aufsteigen sah, wurde eine, die ganze Erde in kreisrunder Form umwallende Bergmauer“, deren äußere Abhänge der Ozean umspült.[3] Sobald nun dieses Gebirge die Welt umgab, hatte der Taêra, der alte „Berg der Mitte“, eigentlich keine Stelle mehr. „Indessen wählte man die Auskunft, den Taêra . . . in den äußersten Norden . . ., d. h. an den Pol zu versetzen, so daß man doch noch sagen konnte, die untergegangen Gestirne wandelten . . . hinter jenem Gipfel herum nach dem Punkt ihres Aufganges.“[4] Ob Thales aus ägyptischen oder persischen Quellen mittelbar oder unmittelbar geschöpft hat, soll und kann um so weniger festgestellt werden, als, wie schon angedeutet, auch hellenische Mythen ähnliche Vorstellungen enthalten. Die Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus verweist darauf, daß

[1] a. a. O. S. 6. — [2] a. a. O. 4. — [3] a. a. O. S. 6. — [4] a. a. O. S. 6.

auch die Hellenen einen in Mitten der Welt gelegenen Quellberg hatten, wenn man den Beinamen *Τριτογένεια*, welchen Athene nach einigen Mythen führte, beachtet. Im Atlas, in dessen Nähe der Lebensbaum im Garten der Hesperiden wächst, erkennen
5 wir eine Analogie zum Westberge der Perser mit seinem Gaokerena- und Allsaamen-Baum. Ansätze zu einem Ostberg scheinen die Gebirge zu sein, auf welche die Sintflutsagen immer so großes Gewicht legen. Indessen sind diese Andeutungen bei den Hellenen vereinzelt und scheinen kaum geeignet, für die Gesamtheit der Kon-
10 struktion des Thales herangezogen zu werden. Wohl aber wird man anerkennen müssen, daß Thales in ihnen Vorstellungselemente finden mochte, durch welche ihm das Verstehen der fremden Mythologeme, auf welche er sein Weltbild stützte, erleichtert werden konnte; aber dazu, um von ihnen aus zu einem kosmologischen Gesamtbilde der
15 Welt zu gelangen, waren sie nicht geeignet.

Es dürfte nach diesen Erörterungen nicht mehr so kühn erscheinen, daß wir annahmen, schon Thales und nicht erst Anaximenes habe das mythische Randgebirge der Erde für seine Konstruktionen benutzt. Unsere Annahme beseitigt aber auch gleichzeitig eine
20 wesentliche Schwierigkeit, welche bisher ein astronomisches Verständnis der Lehren des Thales erschwerte. Mit Recht wollte man ihm den Gedanken an eine frei im Weltraume schwebende Erdscheibe noch nicht zumuten und staunte daher umsomehr, als man eine scheinbar schon ganz richtige Erklärung der Mondfinsternisse aus dem Erd-
25 schatten für ihn überliefert fand. Einen Erdschatten nämlich konnte man sich im Sinne unserer gegenwärtigen astronomischen Theorien nur dann auf den Mond fallen denken, wenn die Sonne unter die Erde herabsinkt. Auch diesen Gedanken mutete man dem Thales mit Recht nicht zu. Da man jedoch nur diese Möglichkeit vor sich sah, ver-
30 dächtigte man die Verläßlichkeit der auf Thales bezüglichen Überlieferung. Der Widerspruch ist beseitigt, wenn man das für Anaximenes Überlieferte als altes Erbgut der milesischen Schule erkennt. Auch sonst hat Anaximenes vielfach auf Thales zurückgegriffen. Daraus, daß die Vorstellung vom nörd-
35 lichen Randgebirge der Erde den genannten Völkern gemeinsam ist, ergibt sich bloß die Möglichkeit, sie auch für Thales vorauszusetzen. Diese wird aber dadurch zur Notwendigkeit, daß man ohne eine solche Voraussetzung den erwähnten Widerspruch nicht beseitigen und die Entwickelung der astronomischen Theorien des Anaximander
40 nicht verstehen kann.

II.



Ein ungefähres Bild davon, in welchem Stile die Erdkarte eines Thales gehalten sein mochte, können wir der vorausgestellten, auf das 9. Jahrh. v. Chr. zurückgehenden babylonischen Landkarte entnehmen.[1] Allerdings müssen wir hiebei beachten, daß in der Zeit vom 9. Jahrhunderte bis auf Thales sowohl die tatsächlichen geographischen Kenntnisse, als auch die Fähigkeiten, das Gedachte darzustellen und selbstverständlich auch die geographisch-mythologische Konstruktion als solche wesentliche Fortschritte gemacht haben müssen.

5

[1] **Veröffentlicht von F. E. Peiser, Eine babylonische Landkarte, Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, IV, 360ff.**

Aus den begleitenden Erörterungen, welche F. E. Peiser seiner Publikation der abgebildeten Karte beigefügt hat, mögen nachfolgende Stellen zur Erläuterung des merkwürdigen Stückes dienen:

„Der Text auf dem oberen Teile der Vorderseite ist mytho-
5 logischen Inhaltes und beschäftigt sich mit Babylon und den Tieren, die zu einer bestimmten Zeit darin gelebt haben. . . . . Der Text der Rückseite scheint sich auf die auf die Vorderseite gezeichnete Karte zu beziehen. . . . . Daß gemäß des Textes der Rückseite 8 nagû vorhanden sind, erinnert, in Verbindung mit den dort ge-
10 nannten 4 Weltgegenden daran, daß in den babylonischen ebenso wie in den assyrischen Städten 8 Tore nach den 4 Windrichtungen angebracht wurden.“ [1]

Übersetzung der Reste der Vorderseite: „Verfallene Städte . . . welche sieht . . . . Marduk, der Herr . . . . und die geflüch-
15 teten (?) Götter, die in Mitten des Meeres . . . . sitzen (?) sie; und im Jahre der großen Schlange, darin Zû . . . haben . . . Gazelle . . . ., Panther . . . ., Löwe, Hyäne, . . . Bock und . . . Hengst, pagîtum, Antilope . . . das Innere Babylons verlassen . . . die Tiere, welche auf dem großen Meere . . . Marduk [zur Zeit des]
20 Šamaš-napištim-uṣur, des früheren Königs, welchem Dagan das Königtum von Dûr . . . . [geschenkt hatte] . . . und keiner in ihnen kannte.“

Aus der Übersetzung der Reste der Rückseite sei hervorgehoben: „. . . . zum 5. Gebiet einen Ort des Weges von 7 Doppelstunden
25 . . . . seine Flut (?) je 60 . . . seinen Kot zu . . . . nicht findet er . . . . ferner (?) Ort . . . .“

„Der Zeichner der Karte hat sich Babylonien als vollständig vom Ozean = (nâru) maratu umschlossen gedacht. Außerhalb des durch den Ozean gebildeten Kreises liegen Dreiecke, deren Basis
30 je durch ein Segment eines Stückes der Peripherie gebildet wird.“ „Innerhalb des Kreises fallen . . . . zwei fast parallele Linien auf, die links oben beginnen und mit einer sanften Krümmung nach rechts an dem mathematischen Mittelpunkte vorbeigehen. Obwohl keine Notiz zwischen ihnen steht, nehme ich an, daß sie als Ufer-
35 begrenzungen des Euphrat gedacht sind. Der Euphrat mündet auf unserer Karte in den Sumpf (aparu), während von letzterem ein Kanal (bitku) zum (nâru) maratu führt. . . . Das große, längliche

[1] a. a. O. S. 368.

Viereck, das den Euphrat durchschneidet, ist Babylon, das also auf beiden Ufern des Euphrat liegend dargestellt wird. . . . Die Beischrift im obersten Teile des Kreises (šadû) zeigt, daß der Zeichner genau die rechte Seite, also das linke Euphratufer, als Osten bezeichnen wollte. Auf der linken Seite, also dem rechten Euphratufer, wird zwischen zwei Stadtkreisen das wohlbekannte Gebiet Ḫa-ub-ban genannt; ferner in der Ecke zwischen Euphrat, Kanal und Ozean, unterhalb eines Stadtkreises, in den noch dazu das Ideogramm für Stadt (maḫâzu) eingeschrieben ist, Bit-Jâkin".[1] „Da Bit-Jâkin angegeben wird, dürfte das Original . . . schwerlich vor dem 9. Jahrhundert entstanden sein."

Auffallende Übereinstimmungen mit dieser babylonischen Erdkarte weist eine chinesische auf, welche von H. B. Hulbert ver-



[1] a. a. O. S. 367.

öffentlicht und erklärt wurde.[1] Auch sie sei hier wiedergegeben, allerdings in verkleinertem Maßstabe.

Obgleich der Zeichner dieser Karte insoferne weiter fortgeschritten ist, als er auch entlegene Länder, in konzentrische Ringe
5 gegliedert, einbezieht, sind doch die Grundgedanken der Anordnung die nämlichen wie bei der babylonischen Karte. „Die Mitte der Karte nimmt ein Festland ein. Dieses ist von einem Meer umgeben, das voll von Inselkönigreichen ist. Um dieses wieder spannt sich ein ringförmiges Land und um das Ganze fließt dann der große
10 Ozean, der nach dem Kartographen als das ‚endlose Meer' bezeichnet wird." So ist um China und den „Berg der Mitte" herum die ganze Erde auf eine Scheibe verteilt, welcher ein Achteck so umschrieben ist, daß nicht die Ecken sondern die Seiten den Weltgegenden entsprechen. Die Anordnung in die konzentrischen Ringe
15 von Meer, Land und wieder Meer verweist vielleicht auf den Einfluß babylonischer Mythologie, welche sich in alter Zeit die Welt aus 7 umeinander herumliegenden Parallelzonen bestehend dachte.[2] Nicht minder fällt im Westen, im „Lande des Sonnen- und Monduntergannges, der „Eckberg" mit einem großen Baume an seinem Fuße
20 auf. Im Osten entspricht ihm im „Land des Sonnen- und Mondaufganges, das als Pusang bezeichnet wird (Maulbeerholder), ein Berg, an dessen Fuß zwei Bäume stehen, deren Äste sich ineinander verschlingen. Die Analogie zu den persischen Vorstellungen von zwei Ostbäumen und dem Westbaume fällt auf. „Etwas nördlich
25 von Pusang liegt der ‚Himmelswageberg', ein Name der uns lebhaft an die Sage von Atlas erinnert." Im äußersten Norden erblicken wir in respektabeln Dimensionen am Rande des Sees, „der 1000 Li im Umfange mißt", den „Baum, der einen 1000 Li langen Schatten wirft". Nicht undeutlich ist auch hiermit gesagt, wie sich jener
30 Kartograph die Nacht und das „Land ohne Sonnenschein" in der Nähe dieses Baumes erklärt haben mag. „Rings auf dem Rande finden sich noch einige Angaben allgemeiner Natur; so z. B., daß der Umfang der Erde etwa 30 Millionen Meilen beträgt, daß es auf der Erde 84.000 Länder gibt, daß sie von einem endlosen Ozean
35 umgeben ist, daß die Sterne zwischen 12 und 30 Meilen (= 40—100 Li), daß Sonne und Mond gegen 900 Meilen (= 3000 Li) groß

[1] H. B. Hulbert, Eine alte chinesische Erdkarte. Im fernen Osten, (III (2), 40ff, Sanghai 1905. — [2] Vgl. P. Jensen, a. a. O. S. 255.

sind und daß Himmel und Erde 120 Millionen und 600 englische Meilen (= 400200 Li) von einander entfernt sind.“ Außerdem findet sich Titel und erklärendes Vermerk zugleich in den Worten: „Unter dem Himmel: die ganze Karte“.

Die Übereinstimmungen unserer beiden Karten untereinander und mit den persischen Vorstellungen sind so auffallend, daß die Frage nach ihren Ursachen gar nicht unterdrückt werden kann. Am nächsten läge es allerdings, einfach anzunehmen, daß die mythischen Grundvorstellungen, welche in diesen Karten zum Ausdrucke kommen, ein Volk von dem anderen übernommen habe. Im allgemeinen jedoch darf eine solche Annahme nicht früher gemacht werden, als bis die Möglichkeit eines selbständigen Ursprunges wenigstens erwogen ist. Das Ausgehen der Kartographie vom wohlbekannten Zentrum und die Deutung dieses Zentrums als Mittelpunkt der Welt brauchte wohl kein Volk vom andern zu lernen. Ebensowenig konnte man je zögern, Entlegenes und Unbekanntes durch mythologische und kosmologische Konstruktionen auszufüllen. Auch die besonderen Formen dieser Konstruktion scheinen dadurch bestimmt, daß man zuvörderst den nächst höchsten Berg der Umgebung zum Träger des Himmels und zur Mitte der Welt macht und vielleicht erst sobald er einmal erstiegen wurde, die von seinem Gipfel aus erblickte nördliche Gebirgskette und in ihr wiederum die höchste Zinke den Himmel tragen und von den Gestirnen umkreist sein ließ. Auch versteht sich von selbst, daß dann alle jene kosmologisch-mythologischen Vorstellungen, welche an den „Berg der Mitte“ angeknüpft hatten, auf das nördliche Randgebirge und die Ost- und Westberge übertragen werden mußten. So ließe sich denn verstehen, daß chinesische und babylonische Kartographie in ihren ältesten und primitivsten Stadien sich so auffallend gleichen und man brauchte nicht sofort eine Übertragung von Mythen vom einen Volke zum anderen für diese hauptsächlichsten Übereinstimmungen in den Grundzügen des kosmologischen Weltbildes als Erklärung anzunehmen. Gewisse Details der Vorstellungen jedoch scheinen diesmal aus der Ähnlichkeit aber auch eine Abhängigkeit erschließen zu lassen. Vor allem dürfte in Hinblick auf die persischen Mythen eine solche in den Ost- und West-Bäumen der chinesischen Karte zu suchen sein. Daß diese Bäume nicht notwendige, sondern zufällige Ausgestaltungen des Weltbildes sind, zeigen die Babylonier, welche von ihnen nichts wissen, während sie sogar bei den Griechen (Garten der Hesperiden

und Welteiche des Pherekydes) in Andeutungen erhalten sind. So ist es denn kaum zu gewagt, wenn man annimmt, daß zwischen Chinesen und Iraniern zumindest in Hinblick auf diese Vorstellung ein Austausch stattgefunden habe und wenn man ein Gleiches auch für die Gliederung nach mehreren konzentrischen Kreisen für Chinesen uud Babylonier vermutet. Hiebei bleibt selbstverständlich die Frage vollkommen offen, auf welchen Wegen eine Übernahme dieser kosmologischen Bilder stattgefunden haben mag.

Welchem der genannten Völker die Priorität für die mythologisierende Konstruktion von Erdkarten zuzuerkennen sein wird, läßt sich nicht schwer entscheiden. Wollten wir sie für die Chinesen in Anspruch nehmen, dann müßte erst erwiesen werden, daß schon in vorbabylonischer Zeit dieses Volk den babylonischen und persischen Mythen mit ähnlichen kosmologischen Vorstellungen vorangegangen sei. Für das Verhältnis zwischen Persern und Babyloniern liegt die Frage namentlich für jene Forscher schwieriger, welche über Indien durch Vermittlung arischer Stämme jegliche Weisheit nach Europa gelangt sein lassen wollen. Jedoch zeigt das Beispiel der bruchstückartigen Ungeschlossenheit der hellenischen Mythen vom Westberge Atlas und vom Götterberge (Haupt des Zeus — Triton), wie auch übernommene oder selbst ursprüngliche Mythen bloß den Keim bilden, aus dem das kosmologische Gesamtbild erst unter dem Einflusse kosmologisch-astronomischer Spekulation erwächst. Zu solchen Spekulationen aber neigte, wie wir immer deutlicher erkennen, kein Volk mehr als die Babylonier, von denen ja auch selbst die vielgerühmten Inder die Prinzipien ihrer höheren Wissenschaften entlehnt zu haben scheinen. So folgt denn auch in Anbetracht alles dessen, was wir von dem Alter und von der Vollkommenheit der babylonischen Astronomie wissen, daß die persischen Vorstellungen auf das allgemeine Problem des Nachtweges der Sonne und der Stützung des Himmelsgewölbes erst unter dem Einflusse der babylonischen Problemstellung bezogen und zur Ausgestaltung eines auf kartographische Fixierung hindrängenden Weltbildes vereinigt werden konnten. Daß sich jedoch Gebilde wie der Nordberg, welche nur für eine ganz primitive Astronomie von Wert sind, in der uns erhaltenen babylonischen Kosmologie nicht mehr nachweisen lassen, darf uns ebenfalls nicht allzusehr Wunder nehmen. Die Babylonier hatten in der Periode, welche uns heute ihr Weltbild vermittelt, schon zu viele und zu genaue Beobachtungen angestellt, um sich über die richtige Kon-

struktion der Sonnen- und Mondbahnen noch mit der Annahme von Nordbergen hinwegtäuschen zu können. Wohl aber ergab ihr „Länderberg“, d. h. die Wölbung der Erde über den apsû, eine überraschende Annäherung an die Vorstellung von einer kugelförmigen Erde. 5

Fassen wir unsere Ergebnisse nunmehr in Hinblick auf Thales zusammen, so bemerken wir neuerlich, daß die überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß er seine Kosmologie nicht von den Babyloniern entlehnt habe. Die Primitivität derselben verweist vielmehr eher auf die Vorstellungen der Perser oder der Ägypter. 10 Hieraus ergibt sich auch, daß es gar nicht unsere Absicht ist, dadurch, daß wir eine chinesische und eine babylonische Erdkarte mit den Gedanken des Thales in Beziehung setzten, etwa anzudeuten, Thales habe vielleicht seine Erdkarte den beiden hier mitgeteilten nachgebildet. Um jedem etwa vorkommenden Mißverständnisse, so 15 weit es an mir liegt, vorzubeugen, erkläre ich vielmehr ausdrücklich daß meines Erachtens Thales keine dieser hier abgebildeten, noch mit ihnen irgend wie unmittelbar zusammenhängende Karten benutzt haben kann. Vielmehr glaube ich lediglich, daß die Karten, auf Grund welcher Thales die seine konstruierte, durch Vermittlung der 20 Perser oder der Ägypter aus Karten von der Art der hier wiedergegebenen babylonischen hervorgegangen sein müssen, und daß überhaupt der Stil der Karte des Thales sowohl dem der babylonischen wie dem der chinesischen insofern ähnlich gewesen sein dürfte, als alle primitiven geographischen Versuche als solche nahe Berührungen 25 miteinander aufweisen müssen.

III.

Sowohl die Lehre des Thales als auch die Vorstellung des homerischen Dichters vereinigt in sich genau genommen zwei Erklärungen eines Phänomens, welche klar ausgedacht nur zum Teil 30 sich miteinander vertragen. Erklärt soll werden das Zustandekommen der Quellen und Flüsse; erklärt wird es erstens dadurch, daß man sagt: Alle Quellen entspringen aus dem Meere, d. h. sämtliche Quelläufe führen durch die Erdscheibe hindurch bis zum unergründlichen Urgewässer, auf dem die Erde ruht und das auch die 35 Erde umgibt, also auf den Randstrom Okeanos, — zweitens dadurch, daß man von besonders großen Flüssen annimmt, sie seien unmittelbare Abflüsse des Okeanos, welche an Durchbruchstellen des Rand-

gebirges in die Erdscheibe eintreten. Die erste Auffassung hat nach dem Zeugnisse des Herodot[1] auch in Ägypten im Heiligtume der Athene zu Sais ihre Vertreter gehabt, die sie in einer Weise geographisch-kosmologisch ausgestalteten, welche dem Herodot selbst
5 das Vorbild zu einer ähnlichen Theorie wurde. Ein Priester dieses Heiligtumes behauptete nämlich, über die Quellen des Niles Auskunft geben zu können. Hinter Syene und Elephantine, erzählte er unserem Herodot, liegen zwei Berge, Kophi und Mophi, aus deren Mitte zwei Quellen entspringen. Die eine Hälfte des Wassers fließt
10 nach Norden als Nil, die andere nach Süden durch Äthiopien (wie wir gleich ergänzen dürfen) als Euphrat. Die Quellen aber sind unergründlich tief. König Psammetichos habe ein Seil von 6000 Fuß Länge in sie versenken lassen, ohne daß man ihren Grund gefunden hätte. Herodot schenkte dieser Erzählung aller-
15 dings keinen Glauben und hielt Strömungen und Wirbel am Grunde der Quelle für die Ursache ihrer Unergründlichkeit. Aber er selbst erschloß ebenfalls, es müsse einen Fluß geben, der dem Nil auf der Erdscheibe das Gleichgewicht halte.[2] Als solcher erschien ihm der Ister. So wie der Nil Libyen, teile der Ister Europa in die Hälfte;
20 nur ist Libyen wegen der Hitze unbewohnt, während sich am Ister sogar milesische Kolonisten befinden. Das sei der Grund, weshalb man von dem Laufe des Ister so viel, von dem des Niles aber nichts Genaues wisse. Herodot konstruiert nun geographisch weiter, daß Ägypten gerade gegenüber dem kilikischen Gebirge liege und daß
25 von hier nach Sinope, das wieder der Mündung des Ister im schwarzen Meere gegenüberliege, gerade fünf Tagmärsche in Luftlinie zu rechnen seien. Diese geographischen Analogieschlüsse vom Süden auf den Norden und wieder zurück sind wohl kaum minder merkwürdig als die Nil-Euphrattheorie der ägyptischen Priester zu Saïs.
30 Mit ihnen hat sich Herodot unvermerkt wieder der zweiten Erklärungsart genähert. Nach der ersten, saïtischen, fließen Nil und Euphrat aus gemeinsamer Quelle in entgegengesetzte Richtungen. Nach ihr sind die Berge Kophi und Mophi in der Mitte der Welt; nach der zweiten, herodotischen, fließen Nil und Ister von entgegengesetzten
35 Weltenden her aufeinander zu. Nach der ersten quellen die beiden Hauptströme aus dem Urgewässer empor; nach der zweiten —

---

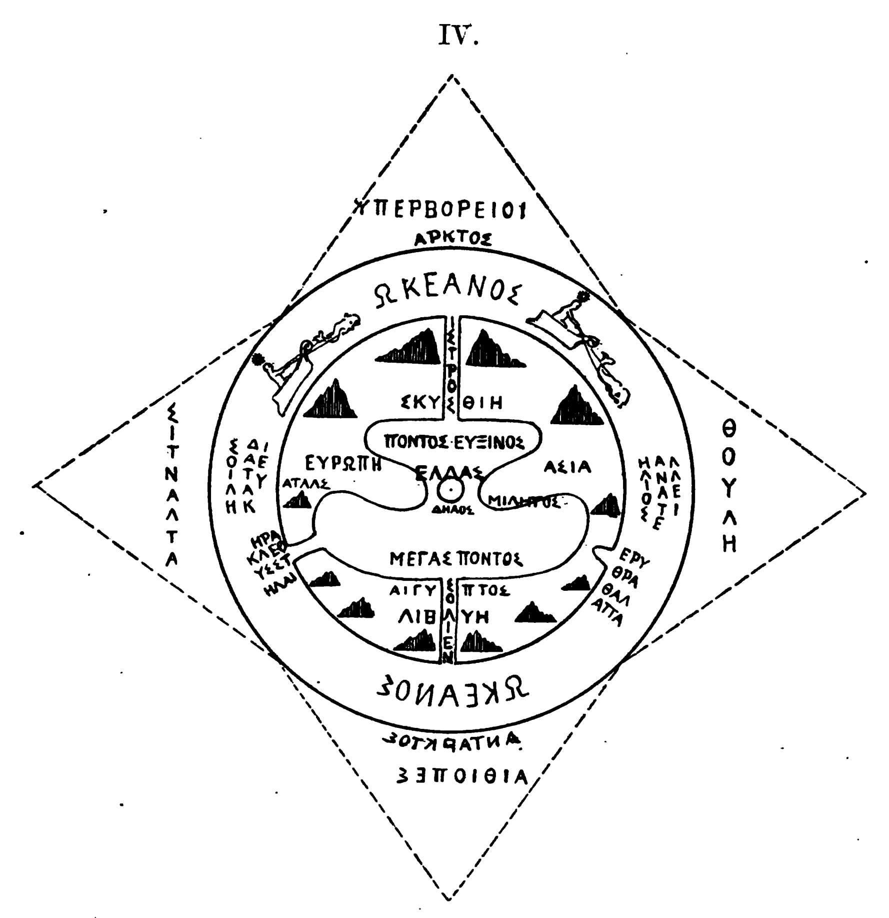
[1] II, 28. — [2] II, 33.

vielleicht auch, aber jedenfalls in sichtlicher Analogie zur Lehre des Thales.

Für Herodots Theorie ist von besonderer Wichtigkeit, daß sie sich auf Kenntnisse vom Flußlauf des Ister bezieht, welche durch milesische Ansiedler vermittelt wurden. Was diese zu Herodots 5 Zeiten über die Quellen des Ister erzählten, war jedenfalls mehr, als man zu Beginn der Kolonisation jener Gebiete des schwarzen Meeres in Milet über dieses Thema wußte. Aber es kann nach alledem keinem Zweifel unterliegen, daß der Milesier Thales vom Ister selbst, seinen Eigentümlichkeiten, seiner vermeintlichen Fluß- 10 richtung usw. wissen mußte, ihn aber gleichwohl für quellenlos zu halten allen Anlaß haben konnte. Wenn nun auch Herodot die geistige Urheberschaft für die Ister-Nil-Konstruktion geltend macht, so ist doch zu vermuten, daß bloß das Abgehen von der okeanischen Herkunft des Flusses ihm seine Theorie ganz neu erscheinen ließ. 15 Man erinnere sich nur, wie er die Okeanos-Nil-Theorie verspottet, weil sie ins Unbestimmte die Entscheidung verlege und er selbst noch nie von einem Okeanosstrome gehört habe, es sei denn von Homer und den Dichtern. Und gleich darauf bringt er seine eigene, umständliche Theorie für die Periodizität der Nilüberschwemmungen, 20 welche ihn letzten Ende wieder dazu führt, zu hoffen, es würde auch der Ister sich so verhalten wie der Nil, woferne der Sonnenlauf auf die Weltgegenden verkehrt verteilt wäre. Damit überblicken wir aber deutlich, wie viel an der Theorie sein Eigentum ist. Sein Schluß vom Sichtbaren auf das Unbekannte, an beiden Stellen 25 (II 24 und 33) fast mit denselben Worten angekündigt, ist nicht in Hinblick auf die geographische Symetrie Ister-Nil, Pontus-Mittelmeer, Europa-Libyen usw. sein Eigentum, sondern in Hinblick auf die eine solche Anordnung schon voraussetzende und insoferne alte, ihrem physikalischen Teil nach jedoch neue, von ihm erfundene 30 Theorie der Nilüberschwemmung.

Somit wird es jetzt nicht mehr unbegründet erscheinen, wenn wir vermuten, schon Tales habe dem Nil im Süden den ihm durch milesische Kolonisten oder ihre Pioniere beschriebenen Ister im Norden gegenübergestellt und auch vom Ister angenommen, er sei ein Ab- 35 fluß aus dem Okeanos. Dies liegt um so näher, als Thales nicht minder denn die Priester zu Saïs das Bedürfnis empfinden mußte, dem Strom des Südens einen Strom des Nordens die Wage halten zu lassen.

IV.



Die vorangestellte Rekonstruktion der Erdkarte des Thales wurde der Hauptsache nach auf Grund der bisherigen Ergebnisse angefertigt. In einigen Punkten jedoch, die sogleich näher zu erörtern sein werden, geht sie über dieselben noch hinaus. Bevor aber 5 diese strittigen Gebiete betreten werden, sei zunächst ausdrücklich hervorgehoben, daß die vorliegende Rekonstruktion in keinem anderen Sinne angefertigt sein will, als etwa die von den verschiedensten Seiten her versuchten Rekonstruktionen der Erdkarte eines Herodot. Es liegt im Wesen einer solchen Rekonstruktion, daß sie durchwegs ganz 10 bestimmte Verhältnisse geben muß und sich nirgends selbst als hypothetisch charakterisieren kann, auch sogar dort nicht, wo sie ausdrücklich nur die Fixierung von Vermutungen vornehmen will. Wie viel an ihr verläßlich erschlossen, wie viel wahrscheinlich ver-

mutet und wie viel frei hinzukonstruiert ist, kann man in ihr nicht ersichtlich machen; vielmehr hat dies die zu ihr hinzuzufügende Erläuterung zu sagen. In ihrer Bestimmtheit ist sie selbstverändlich Phantasie; in ihrem Grundriß macht sie jedoch Anspruch auf historische Wahrscheinlichkeit. 5

Die Karte geht über das bisher für das Weltbild des Thales Erschlossene vornehmlich in zwei Punkten hinaus. In ihre Mitte habe ich Delos gesetzt, auf ihrem Rand findet man im Norden und Süden noch jenseits des Randstromes Okeanos die Hyperboräer und Aethiopen, deren Wohnsitze als auf dem Himmel befindlich gedacht 10 sind. Beide Annahmen sind nicht nur in Hinblick auf die Vorstellungen der Alten, sondern auch in ihrer besonderen Beziehung zu Thales näher zu erläutern.

Delos bot sich ganz ungesucht als Mitte der Welt dar, sobald einmal Asien und Europa einander offenbar in ihrer Gestaltung 15 symmetrisch entsprechen sollten. Aber außer diesem geometrischen haben wir noch viel schwerwiegendere mythologische Gründe für diese Konstruktion. Man glaubte, daß diese Insel mit vier Säulen fest und unerschütterlich mit dem Meeresgrunde verbunden sei. Es war ein bedenkliches Vorzeichen, welches große Umwälzungen voraus- 20 verkündete, als sich vor dem peloponnesischem Kriege Delos bewegte.[1] Dieser dort wahrgenommene Erdstoß war der erste, an welchen sich die hellenische Bevölkerung erinnern konnte. Hieraus geht zunächst hervor, daß man sich die Insel als unerschütterlich und in den Tiefen des Meeres gegründet dachte. Aber auch sonst nahm sie eine be- 25 vorzugte Stellung ein. Bei Kallimachos führt Delos den Reigen an, wenn sich die Inseln bei Okeanos und Tethys versammeln.[2] Um solcher Eigenschaften und des auf ihr befindlichen Apollonheiligtumes willen strömten in jener Zeit nach einer alten Sitte eine große Anzahl Menschen und zwar vornehmlich Jonier und Bewohner der um- 30 liegenden Inseln, zu großen, mit weitgehendem Aufwand abgehaltenen Festlichkeiten auf ihr zusammen.[3] Der delische Apollon selbst scheint älter zu sein, als der delphische. Die später so geläufige Behauptung, daß in Delphi der Nabelpunkt der Erde sei, wurde. wie der Kult des Gottes selbst, also vermutlich von Delos entnommen. Tatsächlich liegt diese Insel annähernd in der Mitte des damaligen Hellas un ihre Geschichte scheint zu zeigen, daß man sie von allem Anfang an

[1] Thucyd. II 8, 3. — [2] Callim. hymn. in Del. 17f. — [3] Thucyd. III 104, 1.

und zu allen Zeiten für ein Unterpfand der Weltherrschaft hielt. Schon Polykrates bemühte sich, Delos unter seine Herrschaft zu bringen, die Athener machten sie zum Mittelpunkte eines panhellenischen Bundesstaates und auch die Perser schienen zu hoffen, wenn sie nur einmal den Mittelpunkt dieser Welt erobert hätten, ganz Hellas unterwerfen zu können.

Der Umstand, daß insbesondere Ionier Delos jedes Jahr besuchten und also nicht nur die Lage der Insel, sondern auch die mit ihr verknüpften Mythen kennen mußten, legt schon an und für sich nahe, daß Thales eine solche Örtlichkeit bei der Konstruktion der Karte nicht übergehen konnte. Ein allgemeines Argument deutet eben dorthin. Alle Erdkarten, welche wir bisher untersucht haben, verlegten den Weltmittelpunkt in das Vaterland ihres Urhebers. Wir dürfen wohl von Thales dasselbe voraussetzen. Thun wir dies aber, dann müssen wir eben nach einem genügend prägnanten Punkte in Hellas suchen, der geeignet sein könnte, Nabelpunkt der Welt zu sein. Ein drittes, entlegeneres, mythologisches Argument, welches zu den kosmologischen Konstruktionen des Thales eine Beziehung herstellt, sei erst erwähnt, sobald wir unsere zweite Erweiterung, die Einfügung der Hyperboräer und Aethiopen, besprochen haben.

Der Name Hyperboräer verweist unmittelbar auf die Vorstellung von einem Nordberge, hinter und über welchem, also am Himmel, die allem Irdischen entrückten, seligen Hyperboräer hausen. Er kann nur in einem Lande und zu einer Zeit entstanden sein, „da Berg *βόρις* hieß, und diese Form ist für die vorhellenischen Mundarten Nordgriechenlands ein Postulat der Sprachgeschichte.“ [2] Der Boreas, der Wind, der aus den nördlichen Bergen weht, hat seinen Namen aus demselben Sprachstamm. Das Land der Hyperboräer muß also im Norden liegen, über dem Nordberge, d. h. auf dem Himmelsozean selbst, und den Augen der Sterblichen durch den Nordberg verdeckt. Man denke an die von jeder Unreinigkeit und von allen schädlichen Dünsten freie Behausung des Mithras hinter der Hara berezaiti. Das direkte Gegenstück zu den Hyperboräern und gleich ihnen göttliche, sorglos lebende Menschen waren den Mythologen die Aethiopen. Pindar stellte die Hyperboräer und die Nilquellen im Lande der Aethiopen direkt einander gegenüber.[1] Auch von ihnen also

[1] Otto Schroeder, Hyperboräer. Archiv für Religionswissenschaft VIII (1), 81. — [2] Pind. Isthm. VI, 23.

werden wir anzunehmen haben, daß sie gegen Süden zu jenseits des Okeanos ein Land bewohnen, welches eigentlich nichts Anderes ist als eine Insel auf dem Himmelsozean.

Es fällt nun auf, daß gerade für Delos überliefert ist, der dortige Apollon- und Artemiskult hänge mit Traditionen zusammen, 5 welche von den Hyperboräern her auf diese Insel gelangt seien. Wenn man darin, daß im Worte Hyperboräer selbst die Vorstellung vom Nordberg, welche Thales verwendet haben muß, anklingt, einen mythologischen Hinweis erblickt, unser Weiser müsse in seine Erdkarte auch die himmlischen Hyperboräer und ihnen konform auch die 10 Aethiopen eingetragen haben, dann darf man wohl in der Lokalisierung hyperboräischer Traditionen auf Delos einen Hinweis darauf vermuten, von wo her Thales mythologisch vornehmlich beeinflußt sein mochte.

Nachdem so die zwei hypothetischesten Stellen unserer Rekonstruktion besprochen erscheinen, wollen wir uns der Erklärung der 15 übrigen Karte zuwenden. Hellas liegt, wie gesagt, in der Mitte der Welt. Darum herum gruppieren sich die vier übrigen Erdteile nach den vier Weltrichtungen, nämlich Asia, Skythia, Europa, Libya. Dem Westberge ist der Name Atlas hypothetisch beigeschrieben. Ob Thales von den Säulen des Heraklit Kenntnis hatte, erscheint 20 mir zweifelhaft; denn alsdann hätte er der Symmetrie willen auch im Osten eine Durchbrechung des Landringes annehmen müssen. Zur Orientierung wollte ich jedoch auf diese Bezeichnung nicht verzichten. Die Einbuchtung des roten Meeres könnte ja auch der Meerstraße im Westen entsprechend gedacht gewesen sein. Die Erdscheibe selbst 25 ist ringsum von Gebirgen umschlossen. Im Süden sind dieselben niedriger, im Norden hoch. Die Erde wird vom Okeanos umflossen, dessen östlicher Teil als rotes Meer gegolten zu haben scheint. Durch die Aufschrift *ἥλιος ἀνατέλλει* im Osten und *ἥλιος καταδύει* im Westen, sowie durch den in der nördlichen Hälfte des Okeanos- 30 ringes von Westen nach Osten zurückfahrenden Sonnennachen, suchte ich die Phantasie des Betrachters dahin zu führen, daß sie zu der Erdscheibe astronomische Vorstellungen in Beziehung setze.

II. Anaximander.

I.

Fragment.

Anfang der Dinge ist das Unendliche. Woraus aber ihnen 35 die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben, nach dem Schicksal.

Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Zeit Ordnung.[1]

Alles ist entweder selbst der Anfang eines Dinges oder es führt sich auf einen Anfang zurück: nur vom Unendlichen gilt dies nicht; denn dann hätte es ja ein Ende. Es ist also weder entstanden, noch geht es zugrunde, so daß es selbst gewissermaßen ein Anfang ist. Denn nur das Entstandene und alles Zugrundegehen muß ein Ende nehmen und irgendwo aufhören. Deshalb gibt es, wie gesagt, keinen Anfang des Unendlichen, sondern das Unendliche ist offenbar selbst der Anfang aller anderen Dinge[2] und umfaßt[3] und lenkt[4] alles, wie jene behaupten, die daneben nicht noch andere Prinzipien annehmen, wie etwa den Geist oder die Liebe. Auch sei es das Göttliche, nämlich unsterblich und unvergänglich, wie Anaximander und die meisten Naturphilosophen sagen. Daß es aber das Unendliche gebe, dafür sprechen vornehmlich fünf beachtenswerte Gründe: (1) die Unendlichkeit der Zeit,[5] (2) die Teilbarkeit der Größen (in welchem Sinne die Mathematiker den Begriff des Unendlichen verwenden), (3) daß nur dann Entstehen und Vergehen nicht aufhören,[6] wenn es ein Unendliches gibt, von dem sich das Entstandene ablöst [und in das es beim Vergehen zurückfällt[7]], (4) daß das Begrenzte immer an etwas grenzt, so daß es überhaupt keine Grenze geben könnte, wenn immer ein Ding an das andere stieße,[8] — endlich und vornehmlich die allgemein empfundene Schwierigkeit, daß wir im Gedanken nicht aufhören können und (5) daß auch die Zahl, die mathematischen Größen und die Dinge jenseits des Himmelsgewölbes sich als unendlich darstellen. Wenn aber der Raum jenseits des Himmelsgewölbes unendlich ist, ergeben sich auch das Körperliche und die Welten als unendlich.[9]

II.

Der von Ewigkeit her im Weltall vorhandene Keim des Warmen und des Kalten hat sich bei der Bildung dieser Welt abgesondert und aus dieser Flamme hat sich um die die Erde umgebende Luft eine Kugel gebildet, ähnlich wie um den Baum die Rinde sich schließt. Als sie riss und sich zu Kreisen zusammenschloß, entstanden Sonne, Mond und Gestirne.[10] Im Anfange nun war die Erde ganz von Wasser umgeben,[11] dieses vertrocknete aber allgemach unter dem Einflusse der Sonnenhitze. Die so entstandenen Dämpfe

---

[1] Anaximander DFV p 16 n 9. — [2] [Plut.] Strom. 2 DFV p 16 Z 5 der n 10. — [3] Hippol. Ref. I 6, 1 DFV p 17 Z 4 der n 11. — [4] cf Augustin. C. D. VIII, 2 DFV p 18 n 17. — [5] cf DFV p 16 Z 6 v. o. (χρόνον τάξιν), p 17 Z 5 der n 11. — [6] Aet. I 3, 3 DFV p 18 Z 4 der n 14. — [7] DFV p 16 n 9. — [8] cf Aet II 1, 8 DFV p. 19 Z 9 v. a. — [9] cf DFV p 18 n 17. — [10] [Plut.] Strom. 2 DFV p 16 n 10. — [11] cf [Arist.] de MXG 2, 10. 976b 21 DFV p 17 n 13.

und Winde sind die Ursache der jährlichen und monatlichen Verschiebungen in der Bewegung der Sonne und des Mondes. Das nicht verdampfte Wasser bildete als Rückstand das (eingedickte und daher bitter schmeckende?) Meer, welches in stetem Ausdunsten begriffen ist, so daß einmal vollständige Dürre eintreten wird.[1] 5

Aus dem verdunstenden Wasser entstanden auch alle Pflanzen und Tiere,[2] — mit Ausnahme des Menschen. Dieser kann nicht fertig aus dem Wasser hervorgegangen sein,[3] weil er nicht, wie sämtliche übrige Wesen, gleich nach seiner Geburt imstande ist, sich zu verteidigen und zu ernähren. Vielmehr bedarf er, bis er so 10 weit kommt, einer fortdauernden Pflege durch lange Zeit. Daher muß er aus anderen, ihm von Anfang an ähnlichen Wesen entsproßt sein. Das sind nun aber die Fische. Fischartige Wesen also, die eine stachelige Haut, wie die Rinde den Baum, umgab, waren die ersten Lebewesen vor den Menschen. Als diese Geschöpfe älter 15 wurden, betraten sie das trockene Land, wo sie unter dem Einflusse der Sonnenwärme in ihrem Innern, ähnlich wie die Seeigel ihre Jungen, Menschen zur Reife brachten. Diese haben, sobald sie genug herangewachsen waren, um sich selbst fortbringen zu können, die sie umgebende Fischhülle gesprengt und sind als Männer und 20 Weiber hervorgetreten.[4]

Zur Erklärung dieser Vorstellung des Anaximander sind einerseits der Fischkult und das Verbot, Fische zu essen, die an der syrischen Küste[5] bestanden haben, heranzuziehen und andererseits ist auf die zahlreichen bildlichen Darstellungen hinzuweisen, welche uns Menschengestalten 25 zeigen, die mit einer bald bloß den Kopf bedeckenden, bald den ganzen Körper mantelartig umhüllenden, bis an den Boden reichenden Fischhaut bekleidet sind und meist opfernd auf Altäre zuschreiten. Alle diese Darstellungen gehen im Wesen auf die Gestalt des Oannes, nämlich des Gottes Ea von Eridu, zurück. Die Babylonier verknüpften mit dem Namen 30 des Oannes die Vorstellung einer dem Meere entsteigenden, fischartigen Gottheit, welche die bis dahin Tieren gleich lebenden Menschen die Sprache und sämtliche Künste und Wissenschaften gelehrt habe. — Welche mythologisch-kosmologische Vorstellungen mit einander verfließen mußten, um die Anthropogonie des Anaximander, die in einer noch nach- 35 weisbaren Beziehung zu seiner Kosmogonie gestanden hat,[6] zu ermöglichen, wird in dem letzten Stücke dieses Teiles in alle Einzelheiten

[1] Arist. Meteor. B. 1 353 b 6. DFV p 20 n 27 (cf Alex. z. d. St. 67, 3). — [2] Hippol. Ref. I 6, 6 DFV p 17 n 11, § 6. — [3] [Plut.] Strom. 2 DFV p 16 n 10. — [4] Aet. V 19, 4, Censorin. 4, 7, Plut. Symp. VIII 8, 4; DFV p 20 n 30. [5] Plut. Symp. VIII 8, 4 DFV p. 21 n 30. — [6] cf. S. 178 Z. 20ff.

hinein auseinandergesetzt werden. Das in der Rückansicht (Fig. A) und in der Vorderansicht (Fig. B auf S. 161) hier wiedergegebene assyrische Bronzerelief, welches zuerst in der Revue archéologique N. S. Vol. XXXVIII veröffentlicht wurde, enthält in der mittleren Abteilung seiner Vorderseite (Fig. B) die Darstellung zweier solcher fischartiger Wesen, welche um einen Altar oder eine Bahre herum beschäftigt sind. Die links stehende Gestalt

A.



scheint in der Hand einen Zweig oder den Stengel einer Pflanze zu halten, mit welcher sie das auf der Bahre liegende Geschöpf zu berühren beabsichtigt. Ihrer Gänze nach stellt die Vorderseite in fünf Abteilungen die Welt gewissermaßen im Durchschnitte dar. Zu oberster kennen wir astrale Zeichen (Tierkreiszeichen, Windrose, Sonne, Mond und sieben Planeten), dann folgen sieben Träger des Himmels in verschiedenen Tiergestalten. Der mittlere Streifen stellt offenbar das wichtigste, die Erde

(Oberwelt) betreffende Ereignis dar, der untere zeigt in einem Nachen, dessen rasche Bewegung durch ein Pferd und das Laufschema der Göttin angedeutet zu sein scheint, die Göttin der Unterwelt, löwenköpfig, von zwei jungen Löwen angesprungen, Geißeln in den Händen schwingend,

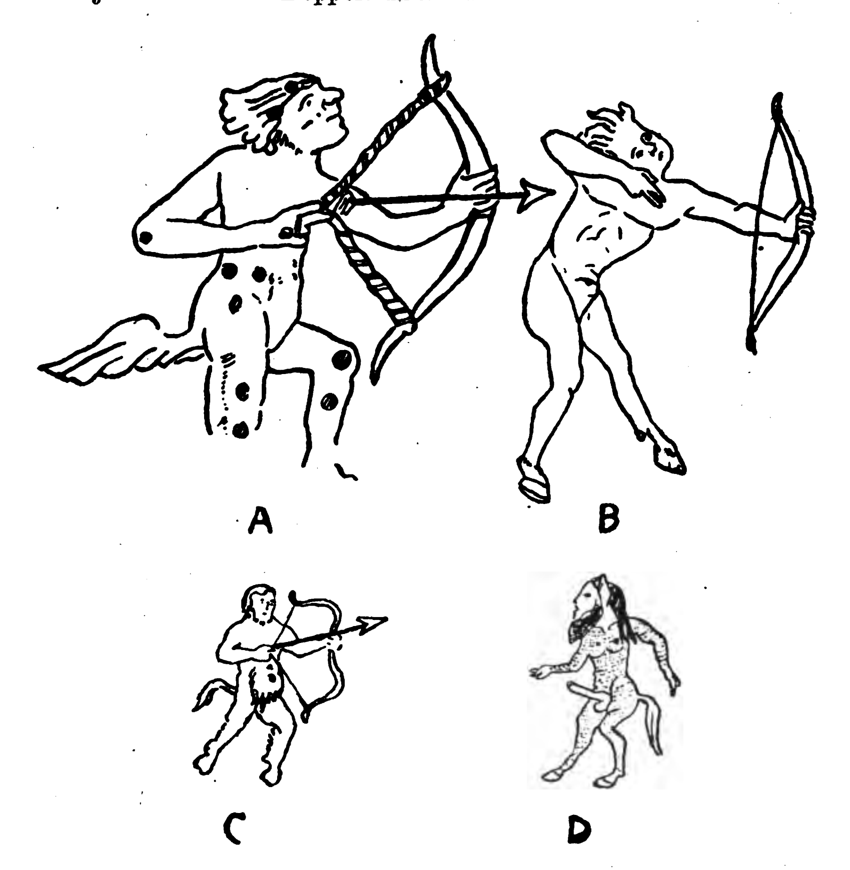
B



von ihrem Diener begleitet, dem nahen Gestade zuschwimmend. Alle vier Streifen ruhen auf dem fünften, auf dem Meere, das durch Fische gekennzeichnet ist. — Eine genauere Erklärung des ganzen Denkmales wird ebenfalls in dem letzten Stücke dieses Teiles gegeben werden.

III.

Anaximander vervollständigte mit Hilfe der Sonnenuhr[1] die Beobachtungen des Thales über die Tag- und Nachtgleiche und die Sonnenwende. Er ermittelte die Schiefe der Ekliptik[2] (des Tierkreises) und teilte sie nach zwölf Sternbildern,[3] welche als Tierkreiszeichen den Babyloniern schon lange geläufig waren, ein. Analog der Ekliptik zerfällte er den Kreis der Sonnenuhr in zwölf Teile,[4] deren jeder ihm eine Doppelstunde darstellte.



Wenigstens für eines dieser Tierkreisbilder, nämlich für den sogenannten Schützen, ist nicht nur der Nachweis erbracht, daß

[1] Diog. L. II, 1 DFV p 14 Z. 8 der n 1, Eus. P. E. X. 14, 11 DFV p 15 n 4. — [2] Plin. N. H. II, 31 DFV p 15 n. 5. — [3] cf. id. ibid. Z 3f der n. — [4] Herodot. II, 109 DFV p 15 n 4.

seine in antiken Handschriften erhaltene Form auf den spezifisch jonischen Typus des seinen Bogen abschießenden Silenen zurückgeht, sondern auch die Gestalt ermittelt, in welcher dieses Sternbild sicher schon von dem Kosmologen Kleostratos von Tenedos[1] und also auch wahrscheinlich von Anaximander, auf globusartigen Modellen der Himmels- 5 kugel[2] oder auf ihnen entsprechenden Himmelskarten verwendet wurde.[3]

„Die Abbildung zeigt das Sternbild des Schützen in seiner altjonischen Gestalt nach drei hier zuerst [sc. Rhein. Mus. N. F. LV] publizierten Miniaturen: A aus Vindobonensis 12.600 saec. XII fol. 25 v, . . B aus Monacensis lat. 560 saec. XII, . . C aus dem Berliner Philippicus 1832 10 saec. IX—X, . . D Silen von der jonischen Phineusschale 6. Jahrhundert v. Chr. in Würzburg zur Vergleichung. Nur die Wiener Miniatur hat Farben: ‚Körper giftgrün, Haare und Bogen braungelb, Bogensehne blau und rot, Pfeil rot; elf Sterne sind durch rote Tupfen angedeutet', die hier schraffiert sind."

IV.[4] 15

Außer mit der Anordnung der Fixsterne beschäftigte sich Anaximander auch mit ihrer Bewegung, über die er sogar eine eigene Schrift verfaßt haben soll.[5] Aber auch den wandelnden Gestirnen und allen Himmelsphänomenen überhaupt wandte er seine Aufmerksamkeit zu.

Die Sonne[6] hielt er für gleich groß wie die Erde und erklärte 20 sie als eine Öffnung in einem Radkranz, welcher innen hohl, mit Feuer gefüllt und an einer Stelle, ähnlich dem Stab einer Flöte,[7] durchlöchert ist. Dieses Loch aber ist eben das, was wir die Sonne nennen. Durch sie strahlt das Feuer des Radkranzes hervor. Der Radkranz selbst hat die Erde zum Mittelpunkte und ist demnach 25 bedeutend größer als die Sonne oder die Erde. Da Anaximander Sonne und Erde für gleich groß ansah, ist es selbstverständlich, daß er den Radkranz sowohl als Vielfaches der Erd- wie der Sonnengröße ausdrücken konnte. Er nahm ihn als 27-[8] oder 28-faches[9] dieser Einheit an. Die Sonnenfinsternisse erklärte er aus Unregel- 30 mäßigkeiten des Ausstrahlens des Feuers aus der Öffnung im Radkranze.[10] Für den Mond galten analoge Annahmen.[11] Sein Radkranz

---

[1] cf. 7. — [2] cf. Plin. H. N. II, 31 DFV p 15 Z 4 der n 5. — [3] Rheinisches Museum, Neue Folge Bd. LV (1899), A. Bethe, Sternbilder. — [4] Vgl. zum ganzen Abschnitt die Rekonstruktion auf S. 187. — [5] Suidas s. v. Ἀναξίμανδρος DFV p 15 n 2. — [6] Aet. II 21, 1 DFV p 19 n 21. — [7] Aet. II 25, 1 DFV p 19 n 22. — [8] Hippol. Ref. I 6, 5 DFV p 17 n 11 § 5, Aet. I 21, 1 DFV p 19 n 21. — [9] Aet. II 20, 1 DFV p 19 n 21. — [10] Aet. I 24, 2 DFV p 19 n 21. — [11] Aet. II 25, 1; 29, 1 DFV p 19 n 22.

sollte 19mal so groß sein wie die Erde, ebenfalls mit einer Öffnung, der Mondscheibe entsprechend, versehen, durch die das innere Feuer hervorleuchtet. Dadurch, daß der Radkranz sich neigt, kann diese Öffnung bald ganz, bald teilweise verschwinden, woraus sich die Mondviertel ergeben. Für die Mondfinsternisse blieb wieder, so wie bei der Sonne, das Auskunftsmittel, die Öffnung sich verstopfen zu lassen. Anaximander bedurfte nur noch einer Umhüllung und damit Verhüllung des Feuerkreises mit Dünsten, die denselben unsichtbar machen, um seiner Hypothese alle damals erforderliche Glaubwürdigkeit zu verleihen und die Sphärentheorie[1] der Späteren vorzubereiten. Für jedes der übrigen Gestirne scheint er einen eigenen, ihm zugeordneten Radkranz angenommen zu haben. Ob er aber auch über die Planeten bestimmte Sätze aussprach, läßt sich nicht mehr ermitteln.

Die periodischen Bewegungen der Sonne und des Mondes wurden aus den Dünsten des Wassers erklärt, das ursprünglich die Erde umgab. Sie mußten offenbar in Form periodischer Wirbelstürme im Himmelsraum wirksam sein. Die nämlichen Dünste dienten auch zur Erklärung der Gewitter, bei denen der Donner durch das Zerreißen des Gewölkes, der Blitz durch den Kontrast der schwarzen Wolke gegen den durchscheinenden hellen Himmelsgrund zustande kommen sollte.[2]

Die Erde hat Anaximander für einen Zylinder gehalten, der dreimal so breit als dick ist.[3] Eine der beiden Kreisflächen, welche ihn begrenzen, bewohnen wir.[4] Sie ist die Erdoberfläche, deren Beschreibung der „Erdkreis“[5] des Anaximander, die erste geographische und vielleicht auch geodätische[6] Untersuchung bei den Alten, gewidmet war. Im Gegensatze zu der Erdkarte eines Thales muß sie sich durch wenigstens teilweises Anknüpfen an wissenschaftlich beobachtete und in passenden Verhältnissen dargestellte geographische Wirklichkeit ausgezeichnet haben.

Daß die Erde, umtobt von den Wirbelstürmen, welche die täglichen Revolutionen der Gestirne bewirken, doch in ihrer Ruhe verharrt, erklärte Anaximander daraus, daß sie das Zentrum unseres Weltsystemes bildet. Für das, was wie sie, in der Mitte der Welt liegt, existiert kein Grund, lieber nach oben oder nach unten oder

---

[1] cf. Aet. II 16, 5 DFV p 19 n 18. — [1] Aet. III 3, 1 DFV p 19 n 23. — [3] [Plut.] Strom. 2 DFV p 16 Z 7 der n 10. — [4] Hippol. Ref. I 6, 3 DFV p 17 n 10 § 3. — [5] Diog. L. II 2 DFV p 14 Z 11. — [6] Suidas s. v. Ἀναξίμανδρος DFV p 15 Z 4 der n 2.

nach den Seiten hin sich zu bewegen, weil es ja nach allen Richtungen hin den gleichen Abstand von den Grenzen der kugelförmig gedachten Welt hat; und sich nach zwei entgegengesetzten Richtungen zugleich bewegen: das könne es doch nicht. Daher müsse die Erde in Ruhe verharren.[1] 5

V.

Von den vorangeschickten Abschnitten fügt jeder Bruchstücke der Lehren des Anaximander derart zusammen, wie sie einander zur Ergänzung zu fordern scheinen. Jeder von ihnen umfaßt ein Stück des Systemes und verweist so auf dieses selbst, – dermaßen, 10 daß aus dem Gesagten sich Forderungen ergeben, was auf Grund der noch erübrigenden Zeugnisse zu sagen sein wird. So kennen wir schon eine Kosmogonie und eine Anthropogonie des Anaximander und erwarten nur noch einen genaueren Nachweis irgendwelcher zwischen beiden bestehenden Konformitäten. Zunächst jedoch soll 15 diesen Antrieben zum sinngemäßen Ausbau des Systemes noch nicht nachgegeben werden. Es ist einfach eine Regel der Vorsicht, niemanden eher auf Grund einiger Andeutungen bestimmte Gedankengänge zuzumuten, als bis man sich mit seiner Eigentümlichkeit vertraut gemacht hat. Daher mögen vorerst die für Anaximander 20 eigentümlichen, schon jetzt hervortretenden Abweichungen von den Gedanken des Thales an einem konkreten Falle wissenschaftlicher Hypothesenbildung nachgewiesen werden.

Der Fall, den wir ins Auge zu fassen haben, ist scheinbar nebensächlich. Anaximander hat die Erdbebentheorie des Thales 25 aufgegeben, und ihr eine neue entgegengestellt. Nach Thales beruhen die Erdbeben auf den Schwankungen der im Weltmeer einem Schiffe gleich schwimmenden Erdscheibe, also im Wesentlichen auf derselben Ursache wie das periodische Anschwellen des Niles infolge der großen periodischen Flutwellen im Weltmeer. Auch bei Ana- 30 ximander ist das Wasser die Ursache der Erdbeben, jedoch in ganz anderer Weise. Nach ihm gerät das Wasser mitunter in Höhlungen und Risse der Erde, die durch die Sonnenhitze im Laufe der Zeit entstehen, unterwäscht sie, bewirkt so Einbrüche, und diese stellen sich als Erdbeben dar.[2] Der Abstand zwischen beiden Lehren ist 35

---

[1] Arist. de coelo B 13 295 b 10 DFV p 20 n 26. — [2] Ammian. XVII 7, 12 DFV p 20 n 28.

außerordentlich groß. Anaximander gibt in rohen Umrissen gerade jene Erdbebentheorie, welche auch heute von der Wissenschaft für eine große Anzahl von Erdbeben als giltig anerkannt wird, und fehlt nur insoferne, als er noch nicht imstande ist, die verschiedenen
5 Arten der Erdbeben von einander zu unterscheiden (z. B. die vulkanischen von den übrigen) und dieser Unterscheidung seine Theorien anzupassen. Aber trotz dieses Mangels erzielt er Thales gegenüber den wesentlichen Vorteil, daß bei ihm das Erdbeben stets eine ganz lokale Erscheinung ist.

10 Der gewichtigste Unterschied zwischen beiden Theorien tritt aber in ihren Begründungen zutage. Bei Thales ist die Ursache des Erdbebens die Welle im Weltmeer. Wie aber kommt diese zustande? Vielleicht verwies Thales zur Antwort auf die Entstehung der Wellen im Wasser infolge des Windes. Dann konnte er etwa
15 die Erdbebenwellen aus unregelmäßigen Winden, das periodische Anschwellen des Niles aus der Wellenwirkung der Passathwinde, die großen Weltfluten aus periodisch wiederkehrenden Weltstürmen erklären. Wie wahrscheinlich es auch ist, daß sein Scharfsinn solche Auswege gefunden habe, so wahrscheinlich ist es auch, daß man
20 zur ersten Frage noch eine zweite fand. Weshalb sind die Passathwinde, weshalb die Weltstürme periodisch? Der Regreß auf fernere Ursachen dieser Ursachen konnte zwar gewiß noch beliebig fortgesetzt werden, aber kaum mit einem für Thales günstigen Erfolg. Der Frager sah eine Unendlichkeit von Ursachen vor sich, welche
25 auch ein weiserer Weiser als Thales nie mit konkreten Inhalten auszufüllen vermochte. Denken wir uns als Frager Anaximander selbst. Er mußte zwei wichtige methodische Einsichten dem schließlichen Verstummen seines Lehrers entnehmen: Die erste: Die Reihe der Ursachen einer Erscheinung ist notwendig unendlich. Die
30 zweite: Unsere Erkenntnis von Ursachen hat aber gleichwohl jeden unendlichen Regreß zu vermeiden. Aus ihnen ergab sich endlich eine einfache sachliche Folgerung: Da die Theorie des Thales einen unendlichen Regreß auf entfernte und entferntere Ursachen verstattet, muß sie durch eine andere Theorie ersetzt werden.

35 Alle drei Sätze enthalten in der Form, wie wir sie aufstellten, genau das, was einem Manne von dem Scharfsinn und der philosophischen Tüchtigkeit des Anaximander zugemutet werden muß. Sie machen aber auch noch auf größere Treue Anspruch. Sie müssen von Anaximander, so wie wir sie anführten, gegenüber der Theorie

des Thales erlebt worden sein. Anaximander kannte, wie wir auch später noch sehen werden, den unendlichen Regreß in der Größe, in der Zahl, in der Zeit, in den Welten: den der Ursachen also gewiß ebenfalls. Nicht mehr aber als gerade dies sagt der erste ihm zugemutete Satz. Daß die Angabe einer Ursache, die immer 5 wieder zur Frage nach einer ferneren Ursache treibt, auch nur das primitivste Denken zu befriedigen vermöchte, wird niemand behaupten. Selbst Thales mußte, einmal auf den Regreß aufmerksam geworden, woferne er nur kausal denken wollte, sich ebenso verhalten. Und gerade dies wieder besagt der zweite unserer Sätze. Die schließliche 10 Folgerung aber behauptet nur das, was Anaximander tat. Er hätte keine neue Erdbebentheorie schaffen müssen, wenn ihn die des Thales befriedigt hätte. Zu hüten aber hat man sich vor der scheinbar so naheliegenden Annahme, Anaximander müsse deshalb, weil er in seiner Erdbebentheorie die Fehler des Thales zu vermeiden 15 verstand, einen diskursiven Einblick darein gehabt haben, wie der unendliche Regreß im Erkennen der Kausalreihe zum Stillstand gebracht werden kann.

Thales konnte auf zwei Arten dem Anaximander entgegentreten. Er konnte nämlich erstens das Verfahren des Anaximander auch auf 20 dessen eigene Erdbebentheorie anzuwenden suchen. Aus welcher Ursache vermag die Sonne Wärme zu erzeugen? Aus welcher Ursache entstehen durch Wärme Erdrisse? Aus welcher Ursache sickert das Wasser in diese Risse? Aus welcher Ursache vermag es, sie zu unterwaschen? Aus welcher Ursache endlich stürzt das Unterwaschene 25 ein? Aber solche Fragen wären der des Anaximander methodisch nicht allzu ähnlich gewesen. Anaximander kam stets mit einer Frage aus und forderte von Thales auch immer nur eine Antwort. Thales aber mußte genau eben so viele Fragen tun, als Anaximander Teilursachen des Phänomenes herangezogen hatte. Zweitens jedoch konnte 30 Thales es einfach ablehnen, seine nicht kausal gemeinten Symbole, in welchen Alles, was sich ihm theoretisch erschlossen hatte, anschaulich mit den Mitteln der Mythologie ausgestaltet, aber nicht physikalisch-mechanisch gegliedert war, nach kausalen Gesichtspunkten mißbrauchen zu lassen. Subjektiv mußte bei ihm und seinem Schüler 35 dieses Ablehnen die Form des gegenseitigen Nichtverstehens annehmen. Anaximander hatte in der Tat eine erweiterte Problemstellung, die kausale, und mit ihr ein neues Problem, das Kausalproblem, gefunden. Der Anlaß zu dieser Entdeckung ergab sich aus der logischen

Ausgestaltung der anschaulichen Symbole des Thales. Das Ergebnis war die Unendlichkeit des Kausalregresses.

Man sieht, daß die unscheinbare Abweichung in der Erklärung des Erdbebens zu den wichtigsten und zentralsten Problemen der
5 beiden Denker führt. Das Erdbeben ist nur für einen Mythologen von der Art des Thales etwas Nichtwissenschaftliches, Nichtphysikalisches. Wer aber nach ihm kommt und schon Veranschaulichtes jetzt auch denkend erfassen will, bewegt sich in der Richtung auf die wissenschaftliche Physik zu. Seine Forderungen sind methodischer,
10 logischer Natur. Seine Ergebnisse jedoch stehen hierzu in merkwürdigem Gegensatz. Die Welt des Thales ist ein geschlossener Kosmos, eine Scheibe mit einem Ozean um sie herum, der sich als Himmel zur Kugel zusammenschließt. Die Unendlichkeit hat noch keine Schrecknisse. Anders bei Anaximander. Schon ein Sonder-
15 problem der Naturphilosophie des Thales, das dieser in einer für seine Zeit höchst glücklichen Weise symbolisch begreiflich gemacht hatte, konnte nur um den Preis der Schrecknisse des unendlichen Kausalregresses überwunden werden. Der Begriff vom Unendlichen brach durch, wurde erfaßt und mußte alsbald das Denken des
20 Anaximander entscheidend beeinflussen.

Die Erdbebentheorie des Anaximander bedeutete also nicht eine kleine Korrektur im Weltbilde des Thales sondern eine Änderung, welche logischer Weise alsbald sämtliche Konstruktionen des Meisters als wissenschaftlich wertlos nachweisen ließ. Wenn das Schwanken
25 der Erde nicht von dem Wellenschlage des Weltmeeres herrührt, dann zwingt überhaupt keine beobachtbare Erscheinung mehr dazu, einen solchen Wellenschlag anzunehmen. Das Anschwellen des Niles kann man auch anders erklären, z. B. so wie dies später Anaxagoras, wohl in Anlehnung an die Lehren Früherer tat, nämlich aus dem
30 Schmelzen von Schnee in den äthiopischen Bergen, oder aus großen Regengüssen in den Quellgebieten des Flusses. Die Weltfluten dürfen nicht mehr in Analogie mit den Nilüberschwemmungen gesetzt werden. Die Erde braucht nicht auf dem Ozean zu schwimmen. Anaximander konnte nach Überwindung der thaletischen Konstruktionen daran
35 gehen, ein neues Weltbild auszubauen, welches entgegen der sonst gewöhnlich angenommenen Übereinstimmung zu dem des Thales in ausgesprochenem Gegensatze stehen mußte.

Und doch war den kosmologischen Spekulationen des Anaximander der Weg schon vorgezeichnet. Er war durch innere und

äußere Notwendigkeiten bestimmt. Denn ein Weltbild wird zwar im Anschluß an überlieferte Vorstellungen und selbständige Beobachtungen, jedoch auch immer unter dem Einflusse gewisser fundamentaler Überzeugungen geschaffen. Die Beobachtungen lassen das Ergebnis sich den exakten Forderungen der wissenschaftlichen physikalischen Betrachtung nähern; die fundamentalen Überzeugungen bedeuten den philosophischen Einschlag, welcher Physik zu Kosmologie und diese wieder zu einem geschlossenen System erweitern will. Schon in dem konkreten Falle der Erdbebentheorie des Anaximander trat die Beteiligung beider Faktoren deutlich zu Tage. Das Entstehen von Erdrissen unter dem Einflusse der Sonnenwärme, die Annahme des Eindringens von Wasser, das Unterwaschen der Ränder, das Einstürzen der Erde und die hieraus folgende lokale Erschütterung — das alles sind Momente in der Erklärung, welche auf eingehende Beobachtungen zurückverweisen, und die physikalische Erklärung überhaupt ermöglichten. Der philosophische Einschlag war durch die Anerkennung des Kausalprinzipes und die Vermeidung des unendlichen Kausalregresses gegeben. Der Begriff des Unendlichen, der hier aus konkreten, wissenschaftlichen Problemen gewonnen wurde und sich zum ersten Male als philosophisch interessant erwies, deutete im Anschluß auf die Widerlegung der Lehre des Thales auf die Gesamtheit des Weltalls und auf die Möglichkeit eines einheitlichen kosmologischen Systemes.

Mit Rücksicht auf diese Überordnung prinzipieller Fragen über die Einzelheiten in der Gestaltung des konkreten Weltbildes soll zunächst wieder im Anschluß an Thales das Prinzipielle an der Lehre des Anaximander erörtert werden.

VI.

Dafür, daß die Erdbebentheorie wirklich den Anstoß zu den Abweichungen des Anaximander von Thales gab, spricht auch der Umstand, daß gewöhnlich die eigenartige Fassung bestimmter Probleme zu neuen, prinzipiell abweichenden Gedankengängen den Anlaß gibt. Man darf jedoch in allen diesen Fällen das Primäre nicht übersehen, nämlich die Persönlichkeit, welche den konkreten Fall eben so eigentümlich nimmt und erst durch Verallgemeinerung des einmal erfolgreich angewandten Verfahrens dazu gelangt, ihre Prinzipien auszusprechen. So sind diese allerdings Abstraktionen und ihrer Entstehung nach sekundäre Gebilde. Aber das, was sie in höchster Allgemein-

heit zum Ausdrucke bringen, ist diesmal die Eigenart im Erfassen des Ganzen, also wiederum die Persönlichkeit, jedoch auf der höchsten Stufe ihrer Betätigung.

Für Anaximander war, wie erläutert, schon mit der Erdbeben-
5 theorie der Einblick in die Unendlichkeit des Kausalregresses und der Begriff des Unendlichen gegeben. Anaximander war zu ihm gekommen, als er überhaupt zuerst die Frage nach dem „Wie?“ durch eine nach dem „Woraus?“ ersetzte, d. h. als er nach der Entstehung zu fragen begann. Sobald es sich bloß um die Entstehung irdischer
10 Phänomene, wie des Erdbebens handelte, konnte man allerdings in physikalischen und halbphysikalischen Theorien halbe und ganze Beruhigung suchen und brauchte den unendlichen Regreß nicht zu fürchten. Aber sobald Anaximander das Problem der Entstehung auf die Gesamtheit des thaletischen Weltalls erweiterte, sah er sich
15 dem unendlichen Regresse und allen Schrecknissen desselben ausgeliefert. Und dieser Regreß ergab sich im Raume wie in der Zeit. Die Welt ist endlich; denn sie ist umschlossen von der festen Begrenzung des Himmelsgewölbes. Jedoch, woraus ist sie entstanden? Da jedes Ding aus etwas entstanden ist und zu einer gewissen Zeit
20 noch nicht da war, muß doch dasselbe auch für die Welt gelten. Aber, was war früher da, was ist überhaupt immer da, was ist dasjenige, das außerhalb der Grenzen dieser endlichen Welt liegt? Offenbar die Unendlichkeit. Und dies gilt sowohl dem Raume wie auch der Zeit nach. Während sich Thales noch hinter dem Erden-
25 rande den konkreten Okeanos denken und etwa sagen konnte: „Urgrund ist das Wasser,“ mußte Anaximander das Begrenzte an das Unendliche stoßen lassen und abstrakter und methodischer erklären: „Ursprung der Dinge ist das Unendliche.“

Im Anschlusse hieran kann jetzt auch ermessen werden, wie
30 weit Thales noch immer vom Kausalprobleme abstand, wenngleich auch alle Ansätze zu demselben bei ihm schon gegeben waren. Daß sein Satz: „Alles ist Wasser,“ vielleicht auch anders lautete, unter allen Umständen aber bedeutete: „Alles wurde aus Wasser,“ gehört heute zu den sicheren Ergebnissen historischer Forschung. Man ver-
35 gleiche nur den schon homerischen Gedanken: Vater der Ströme, Flüsse, Quellen und Brunnen ist Okeanos. Der genealogische Zug in der homerischen und noch mehr in der hesiodischen Theogonie ist die erste Vorstufe zum Kausalproblem. Der Satz des Thales deutet den göttlichen Vater als außerirdisches, die Erde umfassendes Element,

aus dem alles Irdische nicht nur entsprungen ist, sondern das auch nach Analogie des irdischen Wassers und nur noch durch das Attribut der Unermeßlichkeit der Erfahrung entrückt gedacht werden muß. Für Anaximanders Theorien ist um konkreter Beobachtungen willen dieser Urgrund überflüssig geworden. An seine Stelle tritt der 5 ihm in Hinblick auf das erst hierdurch klarer erfaßte Kausalproblem entsprechende Begriff: unendlich.

Man irrt, wenn man glaubt, daß die Vorstellung des Unendlichen, welche einer so reichen Entwickelung fähig ist, daß lediglich mit ihr Logik und Mathematik ihre größten Erfolge erzielt haben, 10 schon eine der primitivsten, etwa schon den Urmenschen treibenden Vorstellungen ist. Der Begriff unendlich, dieses blutleere Abstraktum, kommt erst zu Stande, wenn eine Fülle von Erlebnissen, über ganze Denkergeschlechter zerstreut, das Gefühl des Unbestimmten und Unbegrenzten an der Hand von Erfahrungen so lange abgeklärt hat, 15 bis ihm endlich der Begriff des Unendlichen einigermaßen deutlich, auch heute aber noch immer dem Einbruch von Gefühlsmassen ausgesetzt, zur Seite steht. Genau so wie die erkenntnistheoretische Betrachtung des Begriffes Ursache mit dem Problem des Kausalregresses unausweichlich verknüpft ist, zeigt sich auch mit Furcht 20 oder Staunen das Gefühl des Unbekannten und Unbestimmten, ja auch des Ungeheuerlichen verbunden. Und in diesen Gefühlen wurzelt unser Gefühl vom Unendlichen, aber auch all unser Bemühen um Kausalität.

Wenn man diesen Erwägungen Raum gibt, setzen sie das 25 Denken des Anaximander in ein unerwartetes Licht, in dem wir erkennen, daß es unrecht wäre, dem altertümlichen Denker, wenn er das Wort unendlich verwendet, ausschließlich den Sinn zu unterschieben, den wir heute damit verknüpfen. Heute ist uns unendlich ein Abstraktum: damals war es erst ein Ansatz zum Abstaktum. 30 Was heute Begriff ist, stand damals dem Gefühl nahe. Was Anaximander unserem Empfinden gemäß nach der späten, von hellenischer Dialektik schon durchtränkten Überlieferung über das Unendliche geklügelt zu haben scheint, muß er gefühlt haben. Für ihn waren diese Verkettungen von Schlüssen Verkettungen von Erlebnissen, ja, 35 fast könnte man sagen, von Ereignissen. Denn eine Sonderung nach subjektiv und objektiv ist nur uns, denen das Erkenntnisproblem schon geläufig ist, stets gegenwärtig. Anaximander jedoch mußte auch hier wieder primitiver sich verhalten. Logische, moralische und

natürliche Notwendigkeit (d. h. Folgerung, Zwang und Gesetz) mußte ihm eins dünken, da ja die Notwendigkeitsrelation selbst, die unlösbare Verkettung, in allen diesen Fällen für ihn wieder nichts Begriffliches, sondern vornehmlich ein Gefühl war. Daher kommt es auch, daß sie bei ihm weder den Charakter der Naturnotwendigkeit, noch den der moralischen Verknüpfung, noch den der unabweisbaren Folgerung an sich trägt, sondern alle drei Charaktere in sich gewissermaßen vereinigt. Nur für unser gegliedertes Denken springt Anaximander so oft von der einen Art der Notwendigkeit zur anderen über, weil wir eben schon mehr wissen und gleich über ihn hinausdenken. Ein so primitiver Begriff vom Notwendigen jedoch, wie er bei Anaximander vorgelegen haben muß, hat infolge seiner unbeschränkten Gültigkeit auch noch nähere Beziehungen zu den Gefühlskomplexen, in denen das Kausalproblem wurzelt. Die Einsicht in eine allgemeine Notwendigkeit schließt das Gefühl des eigenen Unvermögens in sich. Der Mensch fühlt sich kraftlos und klein im Verhältnis zu der als unendliche Macht gedachten „Ordnung der Zeit" und der unendlichen Größe des Alls. Hier verschmelzen auch noch die letzten, begrifflicher Gliederung erreichbaren Ansätze unserer Probleme zu einem einheitlichen, höchst primären Gefühlskomplex: Furcht, Staunen, Gefühl der Unebenbürtigkeit menschlicher Macht.

Das sind die elementarsten Bewußtseinphänomene, aus welchen das Kausalproblem historisch erstanden zu sein scheint. Wer sie in seiner Person deutlich und übermächtig vereinigt, der wird, wie Anaximander, seine Weltanschauung durch sie vollkommen bestimmt sehen. Vor allem wird sich eine wichtige Erweiterung der rein sinnlichen Erklärungen, wie sie bei Thales vorlagen, ergeben. Furcht, Staunen, Unebenbürtigkeit: das sind Gefühle oder, wenn man will, Affekte, die vermittelst des Kausalproblemes sofort das Weltall zum Menschen in ethische Beziehung setzen. In den Mythen der Früheren war schon viel der Art andeutungsweise zum Ausdruck gelangt, aber die begriffliche Formulierung stand noch aus. Bei Anaximander findet sie sich. Und wie wir überhaupt, wenn wir von den ersten Philosophen reden, sie immer auf Schulen und Denkergeschlechter zu beziehen haben, deren Erfahrungen und Lehrmeinungen sie gewissermaßen zusammenfassend in unserer Überlieferung verkörpern, so wird auch hier zu sagen sein, daß Anaximander vielleicht nicht der Erste war, der Kausalität und Moral in derjenigen Weise aufeinander bezog, die damals einzig möglich war, sondern wohl nur

der Erste, von dem wir dies ausdrücklich wissen, oder der Erste, dessen System am deutlichsten diese Charakteristik auf sich trug.

Bei Anaximander äußert sich die ethische Beziehung zwischen Welt und Mensch, die zusammen mit dem Kausalproblem aus der nämlichen Wurzel entsprang, in einem Satz, dessen Grundstimmung 5 wir heute pessimistisch nennen möchten. Die Dinge vergehen nach der Ordnung der Zeit. Weshalb? Auch hier muß eine Ursache oder ein Grund angegeben werden. Weshalb sind sie nicht unbeschränkt an Macht und Beharren wie die ewige Gottheit, oder wie die Welt selber? Weil sie nicht vollkommen, sondern fehlerhaft 10 sind. Für ihre Ruchlosigkeit büßen sie dadurch, daß sie, nachdem sie entstanden sind, wieder vergehen. Hier wird also noch ein Letztes deutlich: auch der Begriff der Vollkommenheit hängt mit der Unendlichkeit zusammen, und zwar nicht nur, weil Vollkommenheit als durch Steigerung des Guten zu Stande gekommen gedacht wird, 15 bloß äußerlich, sondern auch innerlich, weil sie im Grunde genommen etwas Negatives, durch das Fehlen des Schlechten Charakterisiertes ist, bei dem alle irdischen Beschränkungen vor der Schrankenlosigkeit des Gefühles zu Falle kommen. Die Vollkommenheit ist auch etwas Moralisches, das von Anaximander ersichtlicherweise ebenfalls 20 kosmisch, ja sogar, wenn man will, physikalisch genommen wurde. Nach dem Anteil, den die Dinge an ihr haben, bestimmt sich ihr Verharren und Vergehen. Nur Ruhe ist Sein, weil sie Ewigkeit ist. Alle Bewegung ist vergänglich und die Dauer in ihr beschränkt. So führt eine ganz einfache Folge von prinzipiellen Sätzen, die ins- 25 gesamt zwar nicht logisch, aber psychologisch in Hinblick auf die ihr zu Grunde liegenden großen Gefühlserregungen miteinander zusammenhängen, zu einer moralischen Rangordnung der Dinge nach dem physischen Merkmale ihrer Dauer.

Ganz im Gegensatze zu dem ersten Eindruck, der den Anaxi- 30 mander mit seiner Frage nach dem „Warum?“ als Rationalisten auffassen ließ, erkennen wir jetzt den mystischen Grundzug dieses Systemes. Anaximander betont die Vergänglichkeit alles Irdischen und flüchtet aus dieser nichtigen Welt zu dem mystischen Begriff des „wahrhaft“ Göttlichen, des unveränderlichen, in sich verharrenden 35 Seins. Damit antizipiert er den Standpunkt der Eleaten, bei denen dieses „wahrhaft Seiende“ zu einem klareren System ausgebildet wurde, dessen Einzelheiten sich schon hier vorgezeichnet finden. Selbst die eleatische Neigung zur mathematischen Behandlung des

Unendlichen ist bei ihm deutlich ausgebildet und es liegt wohl kaum an der Stilisierung, die diese Gedanken bei Aristoteles fanden, daß wir sogar schon einige Aporien anklingen hören. Fast für jeden Satz der aristoteletischen Stelle läßt sich durch den Hinweis auf sichtlich nicht von ihr beeinflußte Parallelstellen erhärten, daß wir vor einer getreuen Wiedergabe des Gedankenganges des Anaximander stehen, und wo die unmittelbare Beziehung auf diesem Wege nicht ersichtlich gemacht werden kann, ergibt sie sich durch naheliegende Schlüsse. Mathematisch-logische Erwägungen jedoch beweisen bekanntlich eine auffallende Wahlverwandtschaft mit mystischen Gedanken. Die unendliche Teilbarkeit der Größen, die wir in den Parallelen zu dem zu Grunde gelegten Text des Aristoteles (siehe oben sub I) nicht nachweisen können, ist nur ein anderer Ausdruck des Problemes, daß das Begrenzte immer wieder an etwas grenzt, so daß es überhaupt keine Grenzen gäbe, wenn immer ein Ding unmittelbar an das andere stieße. Allerdings könnte man auch dieses Argument als unecht zu bezeichnen versuchen. Doch steht dem der sonderbare Satz entgegen, nach welchem Anaximander behauptet hat, alle Welten stünden voneinander gleich weit ab.[1] Das ist entweder ein ganz willkürlicher Einfall, den wir unverstanden mitnehmen müssen, oder aber Anaximander dachte sich diesen Abstand als Existenzbedingung der Welten. Die Schranken und Räume zwischen ihnen wahren ihnen nicht nur ihr individuelles Gepräge, sondern dadurch, daß es solche Schranken überhaupt gibt, erhält der Begriff der Grenze und mit ihm der der Unendlichkeit erst seinen kosmischen Ausdruck. So wie dem Raum die Größe, der Zeit die Zahl entspricht, steht der räumlichen Unendlichkeit eine zeitliche zur Seite, in der ebenfalls die Welten in ihrem Wandel verteilt sind und bald vergehen und bald wieder nach großen Zeitläufen entstehen.[2] Anaximander hat den Gedanken von einer steten periodischen Wiedergeburt als Ergebnis einer zwar durch emotionale Zentren bestimmten, aber sehr abstrakt verlaufenden Schlußkette darzustellen gewußt.

Man ermißt den Abstand dieser Spekulationen von den Gedanken des Thales am besten, wenn man erwägt, welches Element dieser seinem Systeme zugrunde gelegt hatte. Das Wasser, das stets bewegte, das Symbol der verfließenden Zeit, war ihm ein zu-

[1] Aet II 1, 8 DFV p 19 n 17. — [2] Cic. de nat. deor. I 10, 25 DFV p 19 n 17.

reichendes Gleichnis für das Wesen der Welt. So hatte er in seiner Weise gesagt: „Alles fließt". Anaximander stellte dem kein prinzipielles: „Alles ruht", entgegen, weil die Problemstellung zu so abstrakt-physikalischen Formulierungen noch nicht weit genug gediehen war. Was er meinte, war: „Die Gottheit ruht; die Ordnung der Zeit ändert sich nicht; Unendlich: das ist das Gesetz im All." 5

Es ist kein Zufall, daß das Wort, welches Anaximander in der Bedeutung „Ursprung" der Philosophie einverleibt haben soll,[1] seinem ursprünglichen, konkreten und volkstümlichen Sinn nach auch „Herrschaft" bedeutete. Später allerdings verstand man unter 10 Philosophen stets „Anfang" oder „Ursprung" darunter, weil diese Bedeutung durch die eigentümliche Verwendung, welche das Wort bei Anaximander gefunden hatte, erst langsam die frühere Bedeutung überwuchern mußte. Selbst in der Fassung anaximandrischer Gedanken bei Aristoteles tritt noch diese ursprüngliche Wortbedeutung 15 klar genug zutage. Das Unendliche ist dort nicht nur der „Anfang" aller anderen Dinge, sondern es umfaßt auch alles und „lenkt" alles. Die Welt hat aus dem Unendlichen ihren Ursprung, denn das Unendliche hat die Herrschaft über die Welt.

VII.

Die Lehre vom Sein des Beharrens, vom Schein des Vergehens, 20 von der Wirklichkeit der Ruhe, kann man als Idealismus bezeichnen. Tut man dies, dann kann man in den vorangeschickten Erörterungen den Nachweis erbracht sehen, wie Idealismus und Pessimismus nicht nur in unserem Falle historisch, sondern ganz allgemein systematisch untrennbar mit einander verbunden sind. 25

Aber unbedingter Pessimismus ist ebensowenig je gegeben wie unbedingter Idealismus. Durch eine psychische Notwendigkeit tritt die Vorstellung einer „ruchlosen" Welt immer zugleich mit der Vorstellung einer „vollkommenen" auf und beide werden, da sie am selben Orte und zur selben Zeit mit einander nicht vereint werden 30 können, durch den bekannten Traum von einer glücklichen Zukunft, die eine widerwärtige Gegenwart ausgleichen soll, mit einander verbunden. Der Pessimist ist stets Zukunftsoptimist. Ihn scheint der Sprachgebrauch des Volkes gemeint zu haben, als er von Idealisten und Idealen nur im Sinne von Zukunftsträumern sprechen wollte. 35

[1] Simpl. phys. 24, 13 DFV p 16 Z 1.

Und auch eine Welt, die noch nicht ist, sondern erst wird, umfaßt zwar jetzt noch Bewegung und Schein, muß aber der Ruhe und dem Sein, der Vollendung und der Gottheit zustreben, von der sie ausgegangen ist. Der Widerstreit der Weltanschauungen, der zum
5 Teil ein logischer, zum Teil ein gefühlsmäßiger ist, führt zu einem unendlichen Regreß in der Gestaltung der Welten. Sobald der Zustand der Vollkommenheit erreicht und die Bewegung, und mit ihr die Zeit, zum Stillstand gekommen ist, verneint sich in der absoluten Ruhe alle Scheinbarkeit, die für unsere Sinne Sein ist: die
10 Welt geht in die Gottheit auf. Aber die Gottheit schließt alles, vornehmlich jedoch auch den Frevel in sich und dieser wieder hat neues Entstehen und Vergehen und periodischen Wandel der Götter und Welten und aller Dinge in ihnen zur Folge.

Nur in unendlichen Räumen und Zeiten gibt es eine unver-
15 gängliche Dauer und etwas ewig Verharrendes, nämlich die „Herrschaft“ des Unendlichen selbst, die Ordnung, der alles unterliegt und die nicht wieder selbst dem Wandel unterworfen, sondern unveränderlich und vollkommen ist. Aber für die Wirklichkeit, welche Götter und Menschen erfahren, und die auf Erden erlebt wird, gibt
20 es eine solche Vollkommenheit nicht. Auf der Oberfläche der Erde ist alles bewegt, alles in unregelmäßigem, buntestem Wandel. Je mehr man sich von der Erde weg in den Himmelsraum entfernt, desto einfacher, regelmäßiger und erhabener werden die Bewegungen. Auch die Himmelsumzirkung befindet sich in unablässiger, kreis-
25 förmiger Drehung. Diese Bewegung ist die vollkommenste unter den im Kosmos ersichtlichen. Hinter dem Himmelsgewölbe erstreckt sich die ruhende Unendlichkeit. Nur sie ist ewig, aber der Himmel muß ebenfalls vergehen, wenn auch erst nach Zeitläufen, die im Verhältnisse zu allen irdischen der Unendlichkeit nahe kommen.

30 Thales hatte sich bloß die Fixsterne bewegt gedacht, während sein Himmelsozean in Ruhe war. Für Anaximander war der Himmelsgrund Träger der Gestirne und in steter Bewegung begriffen; denn andernfalls hätte die Welt ewig sein müssen, was er doch nicht annehmen konnte, da sie ihm endlich war.

35 Damit aber, daß eine festgefügte Fixsternsphäre an die Stelle des Himmelsozeans treten mußte, war eine noch wichtigere Korrektur der Weltanschauung des Thales nötig. Sollte sich die Sphäre bewegen, so durfte die Erde nicht mehr auf ihr ruhen. Sie muß frei schweben und es kommt darauf an, nicht nur einen Grund für ihr

ruhiges Verharren in diesem Zustande, sondern auch eine für sie passende Stellung im Weltall zu finden. Anaximander setzte sie in die Mitte desselben. Durch welche Argumentation er aus dieser Lage das ruhige Verharren der Erdscheibe ableitete, wurde schon in anderem Zusammenhang gesagt. Leider läßt die Polemik, welche 5 Aristoteles gegen ihn aus diesem Anlasse eröffnete, keine sicheren Schlüsse zu, wie stark an zwei weiteren (voraristotelischen) Beispielen[1] für ein hypothetisches in Ruhe Verharren Gedanken des Anaximander selbst beteiligt sind: aber das durch das Weltall gespannte und beliebig straff gezogene Haar, das nicht zerreißen kann, 10 weil keiner seiner beiden Teile, von beiden Seiten her gleichmäßig gezogen, einen Anlaß hat, sich eher der einen als der anderen Seite zu nähern, und der Mensch, der (beliebig stark) hungrig und durstig zwischen zwei gleich weit entfernten Speisen oder Getränken steht (das Vorbild für den Esel des Buridan), vergegenwärtigen die Be- 15 deutung der von Anaximander in diesen Fragen ausgegangenen Anregung so gut, daß sie hier nicht unerwähnt bleiben durften.

Die Sphäre des Anaximander konnte aber weder Helios noch Selene mehr, wie vordem den Himmelsozean des Thales, als Fahrstraße benutzen. Anaximander kam jetzt mit einer Änderung 20 schon nicht mehr aus. So konstruierte er die Radkränze für Sonne und Mond und nahm damit Sternbahnen an, welche sich auch unter die nunmehr frei schwebende Erdscheibe erstreckten. Vom gegenwärtigen astronomischen Standpunkte aus ist allerdings seine Erklärung der Sonnen- und Mondfinsternisse ein Rückschritt gegen die 25 des Thales, welche wir als prinzipiell richtiger bezeichnen müssen. Aber mit dem Erdschatten konnte er für den Mond nicht mehr operieren, sobald dieser von einem Radkranz getragen und infolge dessen auch aus feurig-selbstleuchtenden Bestandteilen zusammengesetzt sein mußte. Auch konnte der Mond, weil er eben selbst 30 leuchten mußte, nicht mehr zur Erklärung der Sonnenfinsternisse herangezogen werden. Die Verstopfungen in der Öffnung der Radkränze, aus denen Anaximander die Finsternisse und Mondviertel erklärte, sind für uns ein willkürliches System, nämlich Wirkungen, für die keine Ursachen angegeben werden. Jedoch auch für 35 Anaximander selbst waren sie ganz gewiß keine allzu willkommene Konsequenz seiner ursprünglichen Annahmen. Doch mußte

[1] Arist. Phys. B 13 295 b 30 ff.

er sie notwendig ziehen, wenn anders er überhaupt dazu kommen sollte, die Erde von der Unterlage des Urgewässers loszulösen. Man kann nicht sagen, wie sehr die Radkränze den Fortschritt astronomischer Einsichten gehemmt haben, weil nur um diesen Preis 5 sich die kühne Intuition einer im All frei schwebenden Erde nicht bloß fassen, sondern auch so lange wissenschaftlich ausgestalten ließ, bis die Grundlage des pythagorischen Weltsystemes geschaffen und der richtige Weg astronomischer Konstruktion endgiltig vorgezeichnet war.

In der Forderung, daß die Erde dreimal so breit als dick sein 10 soll, kommt noch ein Anklang an die Vorstellung des Thales zur Geltung, dem sie eine Scheibe war. Bei der geographischen Gliederung der oberen Fläche dieser Scheibe brauchte Anaximander gewiß nicht auf den ringförmigen Okeanos zu verzichten, der bloß mit einer äußeren Umrandung einzuschließen war. Die kosmologische 15 Bedeutsamkeit dieses Randstromes aber und die Mythen, die sich an ihn knüpften, mußte für Anaximander schon verblaßt sein; denn ihm war das Meer, und also gewiß auch der Okeanos, nur ein Überrest von der Feuchtigkeit, welche die Erde ursprünglich umgab.

Daß die Erde auf Grund dieser Konstruktionen ebenso in Ruhe 20 ist wie das unendliche Weltall, hatte bei Anaximander gewiß seine Bedeutung. Wahrscheinlich dachte er sie sich als den eigentlich göttlichen Kern des sie umschließenden Kosmos und deutete ihre bevorzugte Stellung darauf, daß sie der Wohnort der Mikrokosmen, der Menschen ist. Schon die Analogie zwischen der Kosmologie und 25 Anthropologie des Anaximander läßt es gerechtfertigt erscheinen, daß wir dies annehmen. Der Bericht über die Entstehung der Welt ist durch ein beachtenswertes Schlagwort, durch ein typisches Gleichnis, mit dem Bericht über die Entstehung des Menschen verbunden. Die Umhüllung der Atmosphäre mit der feurigen Kugel und die 30 Umhüllung der fischartigen Urwesen mit ihrer stacheligen Haut werden mit der Baumrinde verglichen. Dies ist umso auffälliger, als sich das Bild in zwei von einander ganz unabhängigen Quellen erhalten hat. Läßt man sich jedoch durch diesen Hinweis einmal dazu bestimmen, eine gewisse Analogie zwischen der Entstehung der Welt 35 und der Entstehung der Menschen bei Anaximander zu vermuten, so kann man sie auch bis in ihre Details hinein verfolgen. Das Abfallen der Fischhülle wird darauf zurückgeführt, daß diese Welten unter dem Einflusse der Sonne und der Trockenheit sich ausbilden; aber auch das Zerreißen der die Atmosphäre umgebenden Feuer-

kugel dürfte bei genauerer Ausgestaltung des Gedankens darauf zurückgeführt worden sein, daß die Feuerhülle (aus der ja hernach in der Tat auch die Sonne entstand) eine austrocknende Wirkung ausübte und daß eben die so entstehenden Dämpfe, welche hernach alle Eigentümlichkeiten der Sonnen- und Mondbewegung erklären 5 mußten, die Feuersphäre zersprengten. Und so wie das Feuer die Materie, aus der es entstanden war, und die ihm Vater und Mutter war, verzehrte, so würden wir das, was uns Vater und Mutter ist, verzehren, wenn wir Fische essen wollten.[1]

Diese Analogien sind sehr beachtenswert, denn sie sind Ana- 10 logien zwischen dem Menschen und dem Weltall, sie setzen also die Gegenüberstellung von Makro- und Mikro-Kosmos voraus, die durch ihren starken Einfluß auf sämtliche mystische Strömungen auch ihren Ursprung aus mystischen Gedankenkreisen erkennen läßt. Daß hier direkt und ausschließlich an diese Gegenüberstellung zu denken 15 ist, ergibt sich aber als Vervollständigung des Gedankenganges des Anaximander daraus, daß er die Welt, deren Entstehung er mit der des Menschen in Analogie setzte, als Kosmos auffaßte und als Gottheit, neben der unendlich viele andere Gottheiten in unendlichen Räumen und Zeiten existieren, entstehen und vergehen. Die ersten 20 Menschen, welche die Fischhülle zersprengt hatten, genossen göttlicher Ehren und die Analogie ihrer Entstehung mit der der Welt gibt ihnen als kleinen Göttern eine entsprechende Stellung zum großen Gott der Welt, wie sie etwa dieser zum unendlichen Weltall einnehmen mochte. So haben wir eine Stufenleiter vom Unendlichen 25 angefangen durch verschiedene Götter und Welten hindurch bis zu den kleinen irdischen Göttern, den Menschen. Alle Wesen, welche ihr angehören, lösen sich von dem großen Urwesen, dem Unendlichen ab und fallen nach bestimmten Zeitläufen wieder darein zurück, indem sie einander Buße zahlen für ihre Ruchlosigkeit. Der später 30 so breit entwickelte Gedanke von Emanationen aus der ursprünglichen Gottheit und von dem moralischen Verhältnis der Wesen zu einander tritt deutlich, wenn auch nur seinen allgemeinen Umrissen nach, uns entgegen. Es kann kein Zweifel bestehen, daß er eine Abstraktion ist, deren Geschichte lange Zeiten umfaßt, die jedoch nicht aus 35 der Beobachtung fest abgeschlossener Erscheinungsgruppen erstand, sondern sich aus religiösen Vorstellungen und den symbolischen

[1] Plut. Symp. III 8, 4 DFV p. 21 u. 30.

Deutungen herausgestaltete, welche Gebilden gegeben wurden, die sich unter dem Einflusse unmittelbarer Gefühle auf die Phantasie entwickelt hatten. Der ganze Apparat astronomisch-mathematischer und symbolisch-mystischer Spekulation führt durch alle Himmel und
5 Welten hindurch wieder zum Menschen zurück.

Auch die Anthropogonie des Anaximander trägt einen tiefen Pessimismus zur Schau. Die Menschen konnten nur zur Welt gelangen, indem sie ihre Eltern, die Fischwesen, zersprengten. Aus dem Frevel sind sie hervorgegangen, um seinetwillen unterliegen sie auch
10 dem Vergehen. Und doch ist gerade der Frevel der einzige Weg, der sie zu Menschen werden läßt, so daß sie der Vollendung und der Vereinigung mit der Gottheit entgegenschreiten können. Die Art, wie der transzendente Optimismus solcher Verheißungen dem empirischen Pessimismus entgegengestellt ist, führt über die philo-
15 sophische Spekulation hinaus zu jener mystischen Intuition, vor der Gut und Böse in die Einheit der Gottheit zusammenfallen.

3. Anaximenes.

I.

Fragment.

20 Wie unsere Seele Luft ist und uns dadurch zusammenhält, so umspannt Odem und Luft die ganze Weltordnung.[1]

II.

An Anaximander mag wohl schon von seinen Zeitgenossen die später immer vorwurfsvoller erhobene Frage gerichtet worden sein,
25 was denn eigentlich sein Unendliches sei, ob ein Stoff oder was sonst, und vornehmlich welcher Stoff. Sie mußte dem Anaximander sehr sonderbar vorkommen und er war wohl kaum im Stande, sie aus seinen Denkerlebnissen heraus zu verstehen. Vor seinem Auge hatte sich, schon teilweise unter dem Einflusse aporistischen Denkens, eine
30 unendliche Erstreckung, eine unendliche Zahl, eine unendliche Dauer der Welten und eine unendliche Fülle der Ereignisse in ihnen eröffnet. Das geistvolle Wort, welches Simplikios über Anaxagoras aussprach, als er meinte, dieser Denker habe nicht eine Unendlichkeit sondern eine unendlichmal unendliche Unendlichkeit angenommen,[2]

---

[1] DFV p 25 fr 2. — [2] Simpl. [in Arist. phys. 4, 203a 19] 460, 4 DFV p 315 n 45 Z 26.

gilt also wohl auch schon für Anaximander, dessen verschiedene Unendlichkeiten, durch den Gedanken vom Makrokosmos und Mikrokosmos, durch Anschauung, Mythologie und Spekulation innig verknüpft, das eine, eigentliche und ursprüngliche Unendliche zeitigten, das wir am besten als eine Fülle von Erlebnissen, bei denen Gemüt und Geist in gleichem Maße betätigt waren, als ein mikrokosmisches Abbild des großen problematischen makrokosmischen Knäuels, kennzeichnen können. 5

Aber die Wissenschaft wird nicht nur durch Priester des Dionysos oder des Apollon, sondern auch durch Männer gefördert, die an die große Trunkenheit mit großer Nüchternheit herantreten. In diesem Sinn verhalten sich Anaximander und sein Schüler Anaximenes, ja im Grunde sämtliche auf ihn folgende und zu ihm orientierte Naturphilosophen zur Philosophie. Die Frage, was denn jenes Unendliche sei, ist eine Frage der Nüchternen, die einen unklaren Begriff nicht dulden, weil sich für sie keine bedeutenden Erlebnisse mit ihm verknüpfen. Der innerste Grund einer solchen Ernüchterung scheint aber in dem Verhalten zur wissenschaftlichen Methode, zum Hypothetischen, zu den Begriffen „Sein“ und „Schein“ zu liegen. Sowohl das Unendliche des Anaximander als auch seine Theorie der Himmelserscheinungen, seine Radkränze und Wirbelstürme, waren Hypothesen. Aber diesen Hypothesen gegenüber besteht die Ernüchterung in dem Zurückgreifen auf das „Wirkliche“, in unserem Fall auf das „Etwas“, den Stoff. Nur muß man sich vergegenwärtigen, daß dann nicht Metaphysik durch Phänomenologie überwunden wird, sondern daß der Kampf um die Hypothesen, für und wider dieselben, entbrennt. Daß hierbei ein hypotheses non fingo zum Wahlspruch der großen Hypothesenmacher selbst werden kann, zeigt deutlich, wie eigentlich nicht das „Daß“ sondern das „Wie“ und „Wieviel“ der Hypothesen in Frage steht. So hat auch Anaximenes nicht das „Daß“ an der Hypothese vom Unendlichen verworfen, sondern das „Wie“, und sofort eine andere Hypothese geschaffen, die aber nicht ins Unbestimmte hinausgreift, sondern zu dem stofflich „Wirklichen“ zurückkehrt. Er setzte an die Stelle des unbestimmt Unendlichen die Luft. 10 15 20 25 30 35

Unsere Nachrichten über ihn sind so dürftig, daß wir nur schwer zur Würdigung der prinzipiellen Bedeutung dieses Gedankens vordringen könnten, wenn nicht einige, sonst wenig beachtete Nebenbemerkungen, insbesondere aber sein vermutliches Verhältnis zu den

Lehren des Anaximander, zusammen mit den obigen allgemeinen Überlegungen in die nämliche Richtung deuteten und uns wenigstens seine wichtigsten Gedanken vermuten ließen.

Es scheint, als hätte er nur wenige Sätze seines Meisters auch zu den seinen gemacht und fortgebildet und nur wenige Methoden von ihm übernommen. Schlüsse vom Menschen auf das Weltall,[1] den hiermit enge zusammenhängenden Gedanken von der ewigen Wiederkunft und der Unendlichkeit der Welten[2] und die Göttlichkeit[3] des Mikrokosmos und Makrokosmos verwendet auch er, der Erdbebentheorie[4] des Anaximander schließt er sich an, die Theorie der Winde vervollkommne er durch den Hinweis auf Wärme und Kälte, Verdünnung und Verdichtung der Luft,[5] und fügt Gedanken über die Wolkenbildung,[6] den Regen, den Hagel und den Schnee[7] hinzu.[8] Auch Blitz und Donner[9] erklärt er im Anschluß an Anaximander und vergleicht die blendende Helligkeit der Blitzstrahlen, die dadurch entstehe, daß im Kontrast mit den dunkeln zerreißenden Wolken der helle Himmelsgrund desto mehr leuchte, mit dem unter dem Ruderschlag aufblitzenden Meere.[10]

Wo aber Anaximenes selbst noch auf diesem ihm mit seinem Meister gemeinschaftlichen Gebiete Neues hinzufügte, machen sich charakteristische Abweichungen in der Auffassung bemerkbar. Schon die Vergleichung des Meeres unter dem Ruderschlag mit dem Blitz dringt auf Anschaulichkeit. Nicht minder beweist es offenen Blick für das Sinnenfällige, daß Anaximenes auch dem flüchtigen Regenbogen zum ersten Male wissenschaftlich näher trat. Wir finden bei ihm einen Ansatz zur Abzählung der Farbenkreise des Regenbogens in der Richtung der Sonnenstrahlen von innen nach außen. Die dichte, der Sonne gegenüberstehende Wolke wird von den Sonnenstrahlen durchglüht, deren Kraft nach außen zu immer mehr von der Feuchtigkeit überwunden wird.[11] Diese Erklärung ist für die ziemlich naive Auffassung der Alten, bei denen Theorie und Bild

---

[1] DFV p 25 fr 2. — [2] Sympl. Phys. 1121, 12 DFV p 23 n 11. — [3] Hippol. Ref. I, 7 DFV p 22 n 7 § 1, Cic. de nat. d. I 10, 26 DFV p 23 n 10. — [4] Arist. Meteor. B 7, 365 b 6 DFV p 24 n 21. — [5] Hippol. Ref. I, 7 DFV p 23 n 7 § 7. — [6] Simpl. phys. 24, 26 DFV p 22 Z 6 der n 5, Hippol. Ref. I, 7 DFV p 22 n 7 § 3. — [7] Aet. III 2, 3 DFV p 24 n 17. — [8] Hippol. Ref. I, 7 DFV p 23 n 7 § 7. — [9] id. ibid. § 8. — [10] Aet. III 2, 2 DFV p 24 n 17. — [11] Hippol. Ref. I, 7 DFV p 23 n 7 § 8. Aet. III 5, 10 und Schol. Arat. p 515, 27 (Maß) DFV p 24 n 18.

einander näher standen als bei uns, ungemein kennzeichnend. Die Sonnenglut erzeugt das Rot, das Aufhören des Lichtes führt zum Dunkeln. Zwischen beiden Grenzen liegen die Farben, deren die kurze Fassung unserer Quelle keine genauere Erwähnung tut. Welcher Weg indessen hier entweder schon von dem Urheber der Theorie oder doch bald von Späteren eingeschlagen worden sein möge, können wir uns leicht denken, wenn wir auf den Übergang von der dunklen Erde, zur grünen Vegetation und zum hellen Sonnenlicht verweisen.[1]

Auf das Anschaulich-Sinnliche deuten auch die vielen Gleichnisse, welche wir in unseren spärlichen Quellen doch immerhin so reichlich finden. So verglich Anaximenes die Geschwindigkeit der Winde mit dem Flug der Vögel,[2] die Sonne,[3] ja die Gestirne überhaupt, mit feurigen Blättern und Ornamenten und die Fixsterne insbesondere mit glänzenden, in das krystallene Himmelsgewölbe eingeschlagenen Nägeln. Wie kompliziert mußte Anaximander die bevorzugte Stellung der Erde inmitten der Welt erklären, während Anaximenes den flachen Erdzylinder seines Meisters zu einer breiten Erdscheibe umgestaltete, die wie ein Deckel,[4] statt zu fallen, schweben bleibt, weil die unter ihr befindliche Luft, ähnlich wie das Wasser in der Wasseruhr, keinen Platz hat, um auszuweichen. Dieser Gedanke wird dann auch auf Sonne und Mond übertragen, die er wohl nur in diesem Sinne und nicht ihrer stofflichen Beschaffenheit nach als erdartige[5] Körper bezeichnet haben dürfte. An dem Beispiele des Hutes,[6] den wir um unseren Kopf drehen können, erläutert er, wie die Sonne nicht unter die Erde herabsinke, sondern sich um sie herum bewege[7] und wegen ihres größeren Abstandes von uns und des hohen Ansteigens der Erde gegen Norden zu für die Nacht verschwinde.[8]

Demnach kann das Weltbild des Anaximenes als ein Kompromiß zwischen Thales und Anaximander verstanden werden. Wichtige Ergebnisse des Anaximander sind beibehalten, einzelne sogar weiter in ihre Konsequenzen fortgeführt, andere aber aufgegeben,

---

[1] W. Schultz, Das Farbenempfindungssystem der Hellenen, Leipzig 1901, S. — [2] Galen. in Hippocr. de hum. III XVI, 395 DFV p 24 n 19. — [3] Aet. II 14, 3; 13, 10 DFV p 24 n 14, Aet. II 20, 2; 22, 1 DFV p 24 n 15. — [4] Arist. de coelo B 13, 294 b 13 DFV p 24 n 20. — [5] Plut. Strom. 3 DFV p 22 n 6, Hippol. Ref. I, 7 DFV p 22 n 7 § 5. — [6] Hippol. Ref. I, 7 DFV p 23 7 § 6. — [7] Diog. L. II, 3 DFV p 21 n 1, Hippol. Ref. I, 7 DFV p 23 n 7 § 6. — [8] Arist. meteor. B 1, 354 a 28 DFV p 24 n 14.

und durch ersichtlich auf Thales zurückgreifende Gedanken ersetzt. Daß die Erde des Anaximenes im Weltraum gleichwie ein Deckel schweben kann, entspricht zwar, soferne hierdurch die Mittelstellung der Erde behauptet wird, der Annahme des Anaximander; damit
5 aber, daß sie nicht herabfällt, weil die unter ihr befindliche Luft keinen Platz hat zum Ausweichen, ist auch gleichzeitig gesagt, daß die Erde für Anaximenes zum mindesten annähernd den Durchmesser der Himmelskugel haben muß. Denn nur so stellt sie sich tatsächlich als eine Art Deckel dar. Man ersieht auf den ersten Blick, wie
10 dieser Gedanke zwischen Thales und Anaximander die Mitte halten will und doch von der anschaulichen Genügsamkeit des Thales, die nach keiner Ursache für das Schweben zu suchen, sondern nur ein Bild für das Schwimmen der Erde, nämlich das Schiff, zu gebrauchen hatte, ebenso weit absteht, wie von der feinsinnigen Folgerung, die
15 Anaximander an den Begriff der Mittellage selbst knüpfte. Die methodische Bedeutsamkeit dieser Argumentation kann Anaximenes wohl kaum überhaupt ermessen haben. Auch die Scheibenform von Sonne und Mond ist bei ihm mit dem System durchaus nicht organisch verbunden. Diese Gestirne mußten ebenfalls erdförmig sein, nämlich
20 Scheiben, wenn sie, durch das Weltall fliegend, schweben bleiben sollten. Welche Ursachen für ihre Bewegungen angenommen wurden, ist nicht überliefert. Unter keinen Umständen aber konnte Anaximenes für Sonne und Mond bei den Größenbestimmungen seines Meisters verharren. Die Sonne mußte bei ihm kleiner sein als die Erde,
25 denn sonst hätte sie ja in seinem Kosmos keinen passenden Platz mehr gefunden. Wahrscheinlich jedoch mußten bei ihm, wie vordem bei Thales, beide Gestirne Nachen bleiben, welche wieder den Himmel überqueren durften. Auch später noch, nämlich bei Heraklit, widerstritt ja dieses mythische Bild keineswegs jenen physikalischen
30 Theorien, die sich nach unseren Begriffen allerdings nicht mehr mit ihm zusammendenken lassen. Wahrscheinlich verzichtete aber Anaximenes auch nicht auf andere Bilder für die Beschaffenheit des Himmelsgewölbes. Daß er die Sterne mit Blättern, Ranken und Ornamenten auf dem dunklen Untergrunde des Nachthimmels verglich,
35 erinnert an den mythischen Gedanken von einem Weltenbaum, dessen Geäste den Himmel darstellt und der sich nicht nur in mythologischer Überlieferung bei den Hellenen findet, sondern der insbesondere der geflügelten Eiche bei Pherekydes zugrunde liegt. Ein drittes Bild dieser Art sind die als goldene Nägel aufgefaßten Fixsterne. Gemeinsam
40 jedoch ist allen diesen Gleichnissen e i n wichtiger Zug: sie setzen

das Himmelsgewölbe, unbekümmert um seine ständige, von den frühesten Zeiten her beobachtete Drehung, als ruhend voraus. Auch in dieser Hinsicht also scheint Anaximenes dem Thales sich wieder genähert zu haben. Noch wichtiger aber als all dies ist das Zurückgreifen auf die Vorstellung vom nördlichen Randgebirge der Erde 5 bei Thales, aus dem auch Anaximenes die Nacht erklärt. Auch für ihn sinkt weder die Sonne noch der Mond unter die Erdscheibe und den durch den Erdhorizont bestimmten Hauptkreis der Himmelskugel herab. Also auch hier ein merkwürdiger Kompromiß, der die ganze unterhalb des Erddeckels liegende Häfte des Kosmos 10 unaufgehellt läßt. Vielleicht diente dem Anaximenes dieser von keinen Gestirnen erleuchtete und wohl bloß von Winden durchströmte Ort als Tartaros in ähnlichem Sinne wie bei Pherekydes.

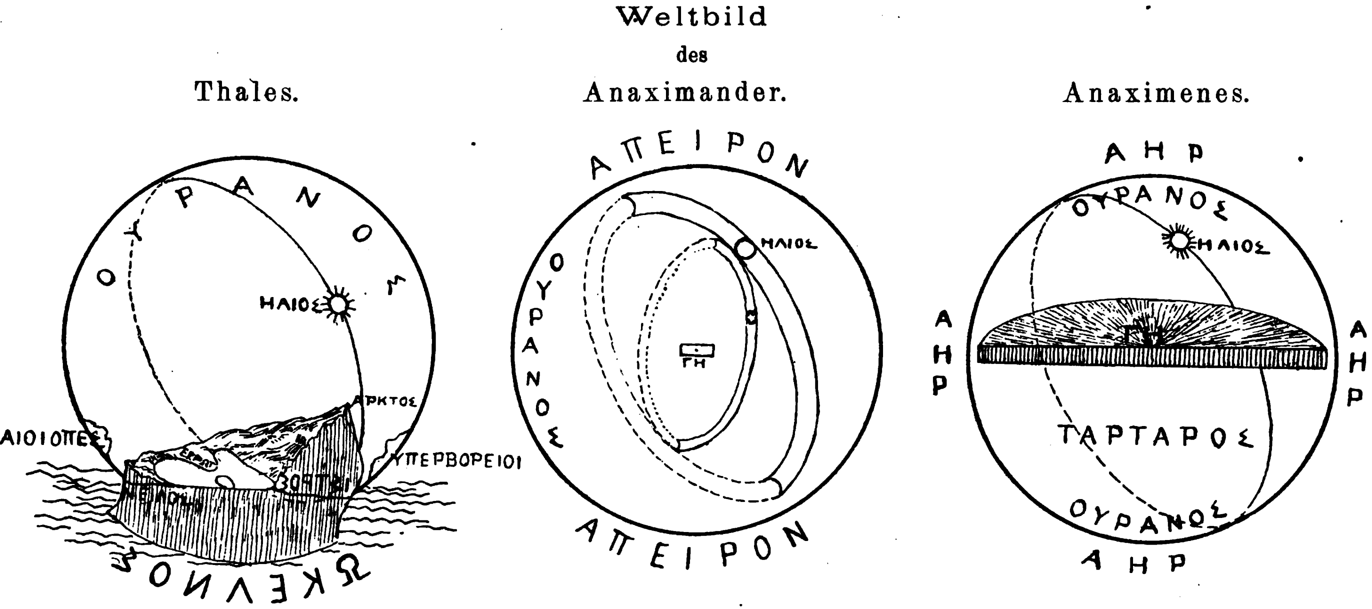
Alle diese Abweichungen von Anaximander zeigen, welche Bedeutug dem Sinnenfälligen bei Anaximenes zukam und wie er 15 überall auf mythologische Vorstellungen wieder zurückgriff. Ein eigentliches Verständnis für die bedeutenden Gedanken seines Lehrers tritt hierbei nicht hervor. Das wichtigste Problem, das jener zutage gefördert hatte, das Kausalproblem, konnte er, weil es zu unendlichen Regressen und anschaulich nicht mehr offenbaren Konsequenzen 20 führte, nicht würdigen. Und doch hat er auch hier einen Kompromiß zwischen Thales und Anaximander geschaffen. Anaximander hatte auf die Frage, woraus die Welt entstanden sei, geantwortet: aus dem Unendlichen. Aber die Frage selbst schloß schon in sich, daß sie vorher noch nicht gewesen sein konnte. Gerade 25 dem Anaximenes mußte diese Voraussetzung deutlich werden, weil er ja überall auf das Sein, auf die Wirklichkeit drang. Erst für sein Anschaulichkeitsbedürfnis erhält das Problem der Entstehung die widerspruchsvolle Formulierung: Wie kann Etwas aus Nichts werden? Denn so wie später für den Empiriker Xenophanes war für Anaxi- 30 menes das Unendliche des Anaximander einfach Nichts. So kam er vom Kausalproblem zum noch nicht anthropomorphisierten Schöpfungsproblem. Es ist in der That ein Kompromiß zwischen Anaximander und Thales: denn es handelt sich bei ihm um die Veranschaulichung des Entstehens, welches Thales durch Symbolisierung umgangen, Anaximander 35 aber durch Verfolgung des Kausalitätsgedankens und der in ihm enthaltenen methodologischen Schwierigkeiten ausgestaltet hatte. Für Anaximenes kam es darauf an, ein Entstehen des Etwas aus dem Nicihts zu veranschaulichen. Wo nun konnte er einen solchen Vorgang anschaulich gegeben zu finden vermeinen, wie konnte er ihn durch Erfahrungen 40

vergleichend verdeutlichen? Das Schöpfungsproblem kann man ganz kurz durch die Frage ausdrücken: Wie wird aus Nichts Etwas? Wo konnte also Anaximenes aus Nichts etwas werden sehen? In der Tat ist das, was man im vulgären Sinn als Luft bezeichnet,
5 sehr zu einer solchen Veranschaulichung des Schöpfungsproblemes geeignet. Die Luft ist uns ein Symbol der Nichtigkeit und doch können wir ihrer Stofflichkeit auf verschiedene Arten gewahr werden. Wenn sie ganz rein, gleichmäßig und unbewegt uns umgäbe, würden wir sie weder sehen[1] noch sonst wahrnehmen können. In Wirklich-
10 keit aber ist sie bald dichter, bald dünner, bald trockener, bald feuchter, wärmer oder kälter, trüber oder klarer, straffer oder schlaffer,[2] vor allem aber in ständiger, verschiedenartiger, ewiger Bewegung.[3] Die Verdünnung der Luft ergibt den Äther oder das Feuer, ihre immer zunehmende Verdichtung den Wind, die Wolken, das Wasser,
15 Schnee, Hagel, Erde, Steine.[4] Aber die erwähnten Gegensätze stehen nicht unvermittelt neben einander, sondern dienen zur gegenseitigen Verdeutlichung. Das Dichte und Dünne entspricht dem Straffen und Schlaffen, dem Kalten und Warmen.[5]

So roh diese Annahmen uns heute vorkommen, ein so tiefes
20 Wissen bedeuteten sie für damals. Sie verwenden zum erstenmal und methodisch korrekt ein Sinnenvikariat. So werden die dem Tastsinn angehörigen Gegensätze dicht-dünn, leicht-schwer etc. mit den Gegensätzen des Temperatursinnes warm-kalt in Beziehung gebracht und hierdurch wird eine Reduktion des ursprünglichen Problemes
25 erreicht. Die Beobachtung von Sinnenvikariaten bei den Späteren geht, wie sich im Folgenden zeigen wird, durchwegs auf diese Anregungen des Anaximenes zurück. Bei ihm selbst war sie ein naheliegendes Nebenergebnis der Bemühung, das Schöpfungsproblem in seiner nicht anthropomorphen Form zu veranschaulichen, also auch
30 wieder das Unbekannte durch Bekanntes vikariierend zu verdeutlichen.

Wenn wir es genau nehmen, können wir diesen Gedanken wechselseitiger Verdeutlichung auch schon in den Parallelen zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, Menschen und All, den Anaximenes wahrscheinlich auch eben im Gefühl dieser Verwandtschaft von
35 Anaximander übernahm, wiedererkennen. Der Satz, daß die Seele[1] selbst Luft sei, ist eine naheliegende Folgerung aus dieser Überzeugung.

[1] Hippol. Ref. I, 7 DFV p 22 Z 5 der n 7. — [2] Plut. de prim. frig. 8, 947 F, DFV p 25 fr 1. — [3] Plut. Strom. 3 DFV p 22 n 6, Cic. de nat. d. I 10, 24 DFV p 23 n 10. — [4] Simpl. phys. 34, 26 DFV p 22 n 5, Hippol. Ref. I, 7 DFV p 22 n 7 § 3. — [5] DFV p 25 fr 1, Hippol. Ref. I, 7 DFV p 22 n 7 § 3.



Sämtlichen drei Rekonstruktionen sind die Dimensionen des Weltbildes des Anaximander mutatis mutandis zu Grunde gelegt.

Bei Anaximander ist: die Erde ein Zylinder, dessen Höhe ein Drittel seines Durchmessers beträgt, die Sonne eben so groß wie die Erde, ihr Tageskreis das 28- oder 27fache ihres, respektive des Erddurchmessers, der Kreis des Mondes das 19fache des Erddurchmessers. Der Durchmesser der Fixsternsphäre ist nicht überliefert.

Für Thales vgl. die Erdkarte der thaletischen Zeit, welche den Erdnachen von seiner oberen Seite her darstellt.

Die Erde reicht bei Anaximenes zwar knapp bis an das Himmelsgewölbe, schwebt aber doch frei.

4 Xenophanes

I.

Fragmente.

Nunmehr ist der Estrich rein und aller Hände und Becher. Gewundene Kränze setzt uns einer aufs Haupt, und ein anderer reicht duftende Salbe in einer Schale dar. Schon steht der Mischkrug angefüllt mit Frohsinn, auch noch andrer Wein ist bereit in
5 den Krügen, der nimmer zu versagen verspricht, ein milder, blumenduftender. In der Mitte sendet der Weihrauch heiligen Duft empor, kaltes Wasser ist da, süßes, lauteres. Daneben liegen blonde Semmeln, und der stattliche Tisch beugt sich unter der Last des Käses und dicken Honigs. Rings mit Blumen geschmückt, steht in der
10 Mitte der Altar, Gesang und Festfreude schallt durch das ganze Haus.[1]

Solch Gespräch ziemt beim Feuer zur Winterszeit, wenn man auf weichem Lager gesättigt daliegt und süßen Wein trinkt und Kichern dazu knuspert: ‚Wer und woher bist du der Männer?
15 Wieviel Jahre zählst du, mein Bester? Wie alt warst du, als der Meder einbrach?'[2]

Siebenundsechzig Jahre sind es bereits, die meinen Geist durch das Hellenische Land auf- und abtreiben. Damals aber waren es fünfundzwanzig von meiner Geburt gerechnet, wenn ich hierüber der
20 Wahrheit gemäß zu berichten weiß.[3]

Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was immer nur bei Menschen Schimpf und Schande ist: stehlen und ehebrechen und sich gegenseitig betrügen.[4]

Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten
25 und malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst das Aussehen hätte.[5]

---

[1] Philopon. de anima 9, 9 Hayd. DFV p 25 n 23, Anaximenes fr 2. — [2] DFV fr und dicken Honigs. Diels: fetten. — [3] fr 22. — [4] fr 8, was immer: immer Zus. — [5] fr 11.

Wenn Gott nicht den gelblichen Honig geschaffen hätte, so würde man meinen, die Feigen seien viel süßer als sie in Wirklichkeit sind.[1]

Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken.[2] 5

Doch sonder Mühe schwingt er das All mit des Geistes Denkkraft.[3]

Stets am selbigen Ort verharrt er sich nirgend bewegend, und es geziemt ihm nicht, bald hierhin, bald dorthin zu wandern.[4]

Dieses obere Ende der Erde erblickt man zu unseren Füßen 10 an die Luft stoßen, das untere dagegen erstreckt sich ins Unermeßliche.[5]

Das Meer ist Quell des Wassers, Quell des Windes. Denn in den Wolken würde kein Wehen des Windes, der von innen herausbläst, entstehen ohne den großen Pontos, noch Fluten der 15 Ströme, noch Regenwasser des Äthers; der große Pontos ist vielmehr der Vater der Wolken, Winde und Ströme.[6]

Was sie aber Iris benennen, auch das ist dem Wesen nach nur eine Wolke, purpurn und rot und grünlich zu schauen.[7]

Dies nun soll als wahrscheinlich hingestellt sein.[8] 20

Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles Verborgene gezeigt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere.[9]

Und was nun die Wahrheit betrifft, so gab es und wird es niemand geben, der sie wüßte in Bezug auf die Götter und alle die Dinge, welche ich erwähne. Denn spräche er auch einmal zufällig 25 das Allervollendetste, so wüßte er's selber doch nicht. Denn nur Wahn ist allen beschieden.[10]

II.

Die vorangestellte Auswahl aus den Fragmenten, dem Inhalt der Bruchstücke nach zu vier Abschnitten vereinigt, läßt erkennen, in welchem Sinne Xenophanes zu nehmen sein wird. 30

[1] fr 15 maler. Diels: oder malen. — [2] fr 38 als sie in Wirklichkeit sind. Zus. — [3] fr 25. — [4] fr 26. — [5] fr 28. — [6] fr 30. — [7] fr 12. — [8] fr 35. — [9] fr 18. — [10] fr 34.

Ein Mann von poetischen Neigungen, der die Gründung von Kolophon und die Kolonisierung von Elea episch[1] gestaltete und idyllische Stimmungen[2] in der Kunstform der Elegie und Parodie mit sinnlicher Klarheit zu vermitteln vermochte, der die auf seinen
5 weiten Wanderungen[3] gewonnene Erfahrungsfülle warnend und tadelnd[4] für seine Zuhörer verwertete, erringt eine sich immer vertiefende Weltanschauung. Seine Erfahrungen und praktischen Einsichten bringen ihn auf den Pfad des Nachdenkens. Mit gekränktem Selbstgefühl wirft er dem Volk die Bewunderung der Athleten vor, die
10 in den olympischen Spielen siegen, aber dem Staat nichts nützen. Das Heroenzeitalter ist für ihn verklungen und die in der Vergangenheit wurzelnden Gepflogenheiten und Sitten erscheinen ihm grundlos.[5] Er blickt auf die Zukunft, auf das öffentliche Wohl, auf die dem Leben und seinen Erfordernissen angepaßten Fähigkeiten,
15 deren Imbegriff ihm die Weisheit[6] ist, die Lebensweisheit, die zuletzt immer in der Individualität dessen wurzelt, der sie ausübt. Aber das Wirklichkeitsbedürfnis des Mannes, das die Götter von ihren Thronen reißt, bedarf des Abschlusses durch einen fernen Horizont, an dem die Sonne des Greisenalters ruhig untergehen kann. Die
20 Wirklichkeit wird nicht nur erstrebt, sondern auch gedacht, konkrete Anlässe regen immer mehr zur Zusammenfassung an und der ergraute Weise will zum Schluss die ganze Natur in ein Lehrgedicht zwingen.

Die uns erhaltenen Worte des Xenophanes dürfen demnach
25 nicht als Bruchstücke eines einheitlichen, ausgebauten Systemes betrachtet werden, da sie nicht schulgerecht geübtem Nachdenken, sondern der Eingabe des erlebten Augenblickes, dem traulichen Gespräch, dem Gelage,[7] politischem Eingreifen und erst zuletzt der zusammenfassenden Überlegung des Alters entsprungen und über
30 einen Lebenslauf von hundert Jahren zerstreut sind. Daher ist nicht ein System zu suchen, in das wir vielleicht diese Kinder des Augenblickes zwängen könnten, oder das, welches der greise Sänger selbst schließlich noch gefunden zu haben glaubte, sondern die in allen unseren Nachrichten zum Ausdruck kommende Grundrichtung, der
35 Begriff, den Xenophanes von der Lebensweisheit hatte, die Stellung dieser Lebensweisheit zur Philosophie.

---

[1] Diog. L. IX, 20 DFV p 39 Z 15. — [2] frr 1, 17, 22. — [3] fr 8. — [4] frr 2, 3. — [5] fr 2 v 13. — [6] fr 2 v 12. — [7] Empedokles fr 89 DFV p 196.

Denn das eine ist klar: die Lebensweisheit des Xenophanes und die Philosophie der Jonier sind nicht Geschwister. Der Himmel, von dessen Größe durchdrungen nach des Aristoteles Meinung[1] Xenophanes nur mehr einen Gott gelten ließ, war nicht der Sternenhimmel über uns, um dessen willen er nie in eine Grube gefallen zu sein scheint, sondern das Sittengesetz in ihm. Das Nutzlose, Irrationale, Unpraktische an den Mythen widerstritt dem praktischen Wirklichkeitsbedürfnis des Mannes, die Unsittlichkeit[2] der Götter der Moral des Lehrers, das Postultat der Vollkommenheit[3] kennzeichnet den Greis. Sein Kampf gegen die Mythologie ist die wichtigste, ihn selbst schließlich vom praktischen Denken weit abführende Folge seiner Richtung zum Praktischen. Die Leidenschaftlichkeit, mit der er ihn aufnahm, zwängte ihm auch die Verpflichtung auf, mit allen Mitteln, also auch mit denen der ihm eigentlich ursprünglich fremden Philosophie ins Feld zu ziehen. Wie später dem Epikur Logik zum Schulgebrauch, Physik zur Abwehr der Dämonenfurcht gut war, wie Bacon von Verulam mit seinem scienta est potentia nicht zuletzt das Interesse des Staatsmanns an der Naturwissenschaft rechtfertigen wollte, bricht auch Xenophanes in die Worte aus: „Besser als Männer- und Rossekraft ist doch unsere Weisheit!“[4] Sie ist besser, ja eigentlich nur deshalb wertvoll, weil man sie zu menschlichen Zwecken gebrauchen kann.

Man muß also bei Xenophanes zwischen den aus seinem praktischen Denken entspringenden, ihm ganz persönlich eigentümlichen Antrieben zur Spekulation und den späteren Zutaten unterscheiden, die er der herrschenden Philosophie verdankt und die er sich in seiner Art zurecht legt, um auch mit diesen Mitteln der Mythologie entgegenzutreten.

Wir wenden uns zuerst seinem wirklichen Gedankeneigentum, seinen religiös-rationalistischen Argumentationen zu. Wir können in ihnen eine merkwürdige Stufenfolge von offenbar zeitlich einander ablösenden Ansichten beobachten.

Noch weit weg von jedem eigentlichen Angriff auf die Götter zeigt uns den Philosophen das erste Fragment, welches ausdrücklich Ehrung der Götter durch reine Worte und heilige Gesänge fordert und nur die Lobpreisung der Kämpfe der Titanen, Giganten oder

[1] Arist. Metaph. A 5, 486 b 18 DFV p 45 n 30. — [2] frr 11, 12. — [3] fr 14, [Arist.] de MXG. DFV p 41 n 28 ff. — [4] fr 2 v 12.

Kentauren, dieser Erfindungen der Vorzeit, oder die Schilderung des heillosen Bürgerzwistes als für einen Sänger unwürdiges Thema verwirft. Und doch ist im Apfel schon der Wurm. Wer die Titanen, Giganten und Kentauren als Erfindungen der Vorzeit stempelt, muß im Laufe der Jahre bald weiter kommen.

Ein solcher Schritt nach vorwärts liegt in den kurzen Worten über die Erfindung der Künste. Nicht die Götter haben in grauer Vorzeit den Menschen das Verborgene gezeigt, sondern die Menschen finden es selber allmählig durch ihre Tüchtigkeit.[1] Das kann man wohl nur dann sagen, wenn man selbst auf eine lange, immer fortschreitende Erfahrung zurückblickt, das heißt, wenn man's erlebt hat. Was hier im Allgemeinen sich ergeben hatte, war leicht auf die Mythologie zu übertragen. Daß die Giganten Erfindungen der Vorzeit sind, wußte Xenophanes schon: wie konnte er die Entstehung dieser Erfindung erklären? Reife Kenntnis der Bedingtheit alles Menschlichen spricht aus der Lösung, die Xenophanes für diese Frage fand. Diese Erfindungen sind abhängig von der menschlichen Phantasie, Spiegelbilder der menschlichen Seele, die Götter idealisierte Menschen.[2] Methodisch ähnliche Folgerungen zog Xenophanes auch auf anderen Gebieten. Auch unsere Vorstellung vom Süßen ist bedingt durch unsere Erfahrungen und hätten wir nicht den süßen Honig, so würden wir die Feigen für das Süßeste und also für viel süßer halten, als sie in Wirklichkeit sind.[3] Daraus ergab sich bald der Gedanke einer allgemeinen Bedingtheit menschlicher Erkenntnis überhaupt. So wie für das Süße kann ja für alle Sinnesempfindungen argumentiert werden und wir verstehen es, daß dieser Relativismus praktisch wie theoretisch als Zweifel an der Verläßlichkeit unserer Sinne interpretiert wurde.[4]

Die Gedanken dieser skeptischen Periode bringt in kurzer Schroffheit die Behauptung zum Abschluß, daß man überhaupt nichts Gewisses aussagen könne, weil wir kein absolutes Kriterium für die Wahrheit besitzen.[5] Mit diesem Satz, der im Theoretiker tiefstes Entsetzen, ja Verzweiflung oder Resignation wachrufen muß, verrät sich Xenophanes mehr denn sonst wo als praktischer, populärer Denker, der noch weit weg ist vom technischen Pyrrhonismus. Nur

[1] fr 18. — [2] fr 16. — [3] fr 38. — [4] Aet. IV 9, 1 und Aristocles *περὶ φιλοσοφίας η'* [Eus. XIV 17, 1] DFV p 48 n 49. — [5] fr 34, [Plut] Strom. 4 [Eus. P. E. I 8, 4] DDox. 580 DFV p 46 Z 7 der n 32, Diog. L. IX, 20 DFV p 39 Z 14, Hippol. Ref. I 14 DFV p 46 Z 2 der n 33.

das volkstümliche Denken verzichtet so leicht auf die philosophische Schrulle der absoluten Wahrheit, so leicht — so leichtsinnig: denn auch nur dem Volk steht eine so unerschöpfliche Quelle von Wirklichkeiten zur Verfügung. Die skeptischen Aussprüche des Xenophanes entspringen aus einer scharfsinnig verwerteten, ihrer Bedeutung sich voll bewußten Lebenserfahrung und sind nicht theoretische, sondern praktische Skepsis. 5

Diese im Auge des Philosophen eigentlich wohlfeile, praktische Skepsis war aber nicht der letzte Schluß der Weisheit des Xenophanes. Unterwegs wurden ethische Erwägungen immer mächtiger. Die 10 Angriffe gegen die Mythologie wurden durch den Hinweis auf das Unsittliche an den Mythen wirkungsvoller. Auf's Ethische übertrug Xenophanes seine Skepsis nicht. Damit war aber auch der Pfad zur Überwindung der skeptischen Auffaßung in allen ihren Punkten vorgezeichnet. Der Begriff der Würde der Gottheit konnte zur 15 Umformung des populären Gottesbegriffes verwendet werden, und als Xenophanes allen seinen Scharfsinn dieser Aufgabe widmete, war aus dem praktischen Skeptiker der Monotheist geworden, der uns in dem Gedichte über die Natur als ein dem Ewigen ernst ins Auge schauender Greis gegenübertritt. Die Argumentation, 20 vermittelst welcher Xenophanes die Eigenschaften seines einzigen Gottes aus dem Begriffe der Göttlichkeit abzuleiten trachtet, lautet etwa folgendermaßen:[1]

Was ist, kann nicht geworden sein. Das gilt von der Gottheit. Das Gewordene müßte nämlich entweder aus Gleichem oder 25 Ungleichem geworden sein. Beides ist unmöglich. Es geht weder an, daß Gleiches aus Gleichem eher gezeugt wurde als gezeugt hätte (dem Gleichen kommt Alles wechselseitig gleichartig zu), noch daß Ungleiches aus Ungleichem werde. Denn wenn aus dem Schwächeren das Stärkere, aus dem Kleineren das Größere, 30 aus dem Schlechteren das Bessere würde und umgekehrt, aus dem Besseren das Schlechtere, dann könnte auch aus dem Etwas Nichts und aus dem Nichts Etwas werden, was unmöglich ist.

Deshalb ist die Gottheit ewig, d. h. nicht geworden und unvergänglich.[2] 35

---

[1] [Arist.] de MXG. DFV p 41 n 28 f. — [2] cf. Simpl. phys. 22, 23 DFV p 45 n 31 § 4.

Wenn aber die Gottheit das Mächtigste ist, kann sie nur eine sein. Wären zwei oder mehrere, dann wäre sie nicht mehr das Mächtigste und Beste unter allen. Jeder Gott wäre dann etwa unter den vielen von gleicher Göttlichkeit. Nun ist aber gerade das Göttlichkeit: herrschen und nicht beherrscht werden, sondern allen an Macht überlegen sein. So daß der Gott in dem Maße, als er nicht überlegen ist, auch nicht Gott ist. Gäbe es also ihrer mehrere und wären einige von ihnen mächtiger, andere schwächer, dann wären sie nicht Götter; denn das ist Göttlichkeit: nicht beherrscht werden. Wären sie aber einander gleich, so fehlte ihnen die allem überlegene Göttlichkeit; denn das Gleiche ist weder besser noch schlechter als das Gleiche. Also könnte es auch in diesem Fall nur einen Gott geben.

Eins ist also die Gottheit, allseitig gleich. Sie hört, sieht und empfindet auf alle Arten allenthalben.[1]

Sie ist allseitig gleich und kugelförmig. Denn sie hat nicht zwar hier diese Beschaffenheit, aber dort nicht.

Ist sie ewig, eins, gleich und kugelförmig, so ist sie weder unendlich noch begrenzt.

Unendlich ist das Nichts. Dieses nämlich hat nicht Mitte, nicht Anfang, nicht Ende, noch irgend einen anderen Teil, wie das ja das Unendliche tut. Wie das Nichts kann aber das Etwas nicht sein. *Das Eine ist aber Etwas und also nicht unendlich.*

Begrenzen würden sich die Dinge wechselseitig, wenn ihrer mehrere wären. Das Eine kann aber weder dem Nichts, noch dem Vielen gleichen und also an nichts grenzen. *Das Eine ist also auch nicht begrenzt.*[2]

Dieses Eine, die Gottheit, bewegt sich weder, noch ist es unbewegt. Unbewegt nämlich ist das Nichts. Denn weder kommt ein Anderes zu ihm, noch kommt es zu einem Anderen. Bewegen kann sich nur, was schon mehr als Eines ist; denn Eins muß sich zum Andern bewegen. Im Nichts kann sich aber Nichts bewegen, denn das Nichts ist nirgends. Und wollte sich das Eine in Anderes verwandeln, wäre es schon mehr als Eines. Deshalb

[1] ibid. § 3. — [2] ibid § 5.

bewegt sich, was Zwei und schon mehr als Eines ist, und nur das Nichts ist ruhig und unbewegt.[1]

Da aber das Eine weder dem Nichts noch dem Vielen gleichen kann, ist es weder bewegt, noch unbewegt.

Die Gottheit, die sich in jeder Hinsicht so verhält, ist ewig und Eins, gleich und kugelig, weder unendlich noch begrenzt, weder ruhig noch bewegt.[2] 5

Man sieht, Xenophanes hat hier wieder volles Vertrauen in die logische Methode und greift auf seine früheren Gedanken über die Götter nur insoferne zurück, als er eben jede Bedingtheit[3] von 10 seinem wirklich göttlichen Gott fernzuhalten bestrebt ist, wobei er allerdings nicht bemerkt, daß zum Schluß nur eine Anzahl von Negazionen übrig bleibt. Die konträr entgegengesetzten Begriffspaare, welche der Gottheit abgesprochen werden, weisen noch immer auf die Schrecken des Skeptizismus hin. Aber die Überwindung 15 dieses Gespenstes hatte sich aus den Folgerungen über die Götterwürde ergeben und es mußten also auch Bestandteile in das System eingehen, welche der Tendenz nach dem Absoluten geradezu widersprachen. Die Gottheit ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Geist,[4] obgleich Auge, Ohr und Geist vom Menschen genommen sind, und 20 sie ist zwar den Sterblichen weder ähnlich an Gestalt, noch an Gedanken,[5] aber Gestalt und Gedanken hat sie doch. Ja sie bewegt sogar mit ihres Geistes Denkkraft das All ohne Mühe,[6] obgleich sie stets am selbigen Orte beharrt, sich nirgends bewegend.[7] Diese Widersprüche machen der Interpretazion unüberwindliche Schwierig- 25 keiten, so lange man sie ihrem Inhalte nach sinnvoll gestalten will. Hier stoßen zwei Gedankenrichtungen an einander, die Xenophanes beide erlebt hat, deren Diskrepanz er sich aber nicht mehr zum Bewußtsein zu bringen vermochte. Wir haben ihr Zustandekommen psychologisch zu begreifen, aber nicht die Widersprüche zu recht- 30 fertigen oder gar zu beseitigen.

Die Einsicht in die Abhängigkeit menschlicher Betätigung von menschlicher Erfahrung und Veranlagung hat Xenophanes zum Skeptiker gemacht. Er hat den Skeptizismus überwunden, weil er

---

[1] ibid. § 6. — [2] [Plut.] Strom. 4 DFV p 46 Z 3 der n 32, Hippol. Ref. I, 14 DFV p 46 n 33 § 2, Simpl. phys. 22, 23 DFV p 46 n 31 § 7, fr 26. — [3] Diog. L. IX, 19 DFV p 39 Z 6. — [4] fr 24. — [5] fr 23. — [6] fr 25. — [7] fr 26.

ihn nicht auf die Ethik ausdehnte. Das konnte er nicht, weil praktische, also zuletzt ethische Gesichtspunkte sein Wesen kennzeichnend bestimmen. Daß hierdurch die nachgewiesene Diskrepanz zu Stande kam, ist von großer Bedeutung, wenn man den letzten und wichtigsten Begriff bei Xenophanes in Hinblick auf seine spätere Entfaltung in der eleatischen Schule betrachtet, nämlich den Begriff des Einen. Diese Untersuchung wird an ihrer Stelle durchzuführen sein. Hier ist vorbereitend nur das zu erwähnen, was dieser Begriff für Xenophanes selbst bedeutet haben mag.

Die Folgerung vermittelst welcher das Eine als Gottheit abgeleitet wird, ist eigentlich ein vollständiger Gottesbeweis, der das Kausalprinzip in versteckter Weise voraussetzt. Das Wesentliche für den Begriff Gott ist die Macht, also die Fähigkeit der Gottheit, Ursache von Erscheinungen zu sein. Es wird nun eine Reihe[1] von einander immer an Macht übertreffenden Göttern angenommen. Der mächtigste ist Ursache aller Dinge, bewegt das Weltall,[2] wie sich Xenophanes konkret ausdrückt, und fordert ausschließliche Einzigkeit. Wir haben der Hauptsache nach die Grundzüge des kosmologischen Beweises für die Existenz Gottes vor uns. Der Begriff der adaequaten Ursache liegt bereits als Problem vor, wenn Xenophanes erörtert, ob aus dem Schwächeren das Stärkere, aus dem Kleineren das Größere, aus dem Etwas das Nichts werden kann. So schmerzlich wir bei seinem Ergebnis, das All könne überhaupt nicht entstanden sein und nicht vergehen, weil es weder aus Gleichem noch aus Ungleichem entstanden sein kann, die für ihn charakteristische Diskrepanz mit dem gleichwohl anerkannten ex nihilo nil fit empfinden, das ja fordern würde, sich für den Satz, daß aus Gleichem Gleiches entsteht, also für die adaequate Ursache, zu entscheiden, so wichtig ist doch gerade dieses hülfsweise herangezogene und zum ersten Mal formulierte ex nihilo nil fit für die spätere Philosophie. Der Satz enthält die schroffe Ablehnung des Schöpfungsproblemes und wirft uns hinaus in die Unendlichkeit des Kausalregresses.

So ist Xenophanes der Philosoph des Kausalproblemes und daraus ergibt sich neuerlich, daß insbesondere zu Thales und Anaximenes sein Verhältnis ein recht äußerliches sein mußte. Es obliegt uns nur noch die Aufgabe, es zu schildern und auch hier,

---

[1] fr 23 (μέγιστος). — [2] fr 23.

so weit dies möglich ist, die Eigenheiten seines Charakters in dem was er änderte oder hinzutat, nachzuweisen.

Dem ergreifenden Schauspiel, wie die Naturphilosophie der Jonier von den Theogonien, also von den sinnvoll gedeuteten Mythen ausgehend, ähnlich wie das Feuer bei Anaximander die Materie, 5 ihre Mutter, die mythologische Natursymbolik ihrer Vorfahren, verzehrte, wird Xenophanes mit wahrem Jubel zugesehen haben. Das war's gerade, was er brauchen konnte. So nahm er die Resultate der Naturphilosophen als erwünschte Bestätigung seiner eigenen Überzeugung hin und kümmerte sich wenig um das ihm wohl kaum 10 zugängliche methodische Gebäude, in welches sie eingefügt waren. Wo gerade Gelegenheit und persönliche Neigung ihn dazu anregen mochten, flocht er in seine Lieder die eine oder die andere der Lehrmeinungen dieser Philosophen ein. Aber nicht immer konnte er ihre Gedanken ohne weiters verwenden, er mußte sie erst in seinen 15 Stil popularisierend umformen. Sätze wie „Alles ist Wasser", „Alles ist Luft" sind dem unmittelbaren Verständnis recht weit entrückt. Viel näher liegt es schon, zu sagen „Alles ist Erde und zu Erde wird alles",[1] das konnte man auf jeden Grabstein schreiben und damit konnte man dem Volksempfinden unmittelbar den Gedanken 20 der Einheitlichkeit des Weltalls vermitteln. Aber weil ihm diese Einheitlichkeit nur eine logisch-formelle, nicht eine Einheitlichkeit des Ursprunges ist und das Schöpfungsproblem nicht seine Sache war, so kann er sich daneben ein anderes Mal ganz gut den Satz leisten, daß alles, was da wächst und wird, aus Erde und Wasser 25 ist.[2] Es handelt sich ihm ja nur darum, zu zeigen, daß Erde und Pontos[4] nicht Gottheiten sind, daß der Regenbogen[5] etwas ganz Natürliches, eine mehrfarbige Wolke ist, aber nicht ein Götterbote. Den deutlichsten Nachweis für das Mangeln jedes tieferen physikalischen Interesses erbringen die Ansichten des Xenophanes über Sonne, 30 Mond, Gestirne und die meteorologischen Erscheinungen. Hier sehen wir das astronomische System des Thales völlig aufgelöst in willkührliche Behauptungen. Die Himmelskörper sind feurige Wolken,[6] bilden sich jeden Tag neu, müssen sich aber auch zu Kometen, Sternschnuppen zusammenballen, zu Sonnen, die herunterfallen, damit 35 Finsternisse entstehen können, u. s. w.

[1] fr 27. — [2] frr 29, 33. — [3] fr 28. — [4] fr 30. — [5] fr 12, vgl. 20, Schultz, Das Farbenempfindungssystem derHellenen, Leipzig 1901, S. 108. — [6] Aet. II 13, 14 DFV p 47 n 38ff.

Einem so schwierigen Problem wie dem Schweben der Erde in Mitten des Weltalls konnte Xenophanes kein Verständnis entgegenbringen: er beseitigte es einfach, indem er den Himmelraum und die Erdmasse, jenen nach oben, diese nach unten zu unendlich
5 sein läßt.[1] Auch die eschatologischen Reflexionen des Anaximander mußte er sich erst in seiner Art verständlich machen. Die Beobachtung von versteinerten Meertieren im Gebirge[2] veranlaßt ihn, eine Mischung der Erde mit dem Wasser und im Gegensatz zu den Joniern nicht eine Austrocknung der Welt, sondern eine Auflösung der Erde in
10 Wasser zu behaupten. Dabei kann sich seine dichterische Phantasie nicht zurückhalten, ins Große zu greifen und eine Periodizität dieser Wandlung zu denken, ja sogar die inverse Entstehung der Erde aus dem Wasser, vielleicht durch die Beobachtung der Stalaktitenbildung in Tropfsteingrotten[3] empirisch zu stützen. Aber die mit
15 dieser Periodizität verknüpfte Annahme unendlich vieler Welten[4] führt wieder nach damaliger Vorstellungsweise zur Annahme unendlich vieler zeitlich beschränkter Gottheiten. Also in der Kosmologie eine Wiederholung der Diskrepanz, die wir in der Theologie schon untersucht haben.

20 Diese Diskrepanz ist eben für Xenophanes charakteristisch. Alle Versuche, sein System in sich einheitlich zu machen, unterziehen sich diesem Werk der Liebe zwar mit Aufopferung aber auch mit Einseitigkeit, da sie nur die Theologie des Xenophanes ins Auge fassen, seine übrigen Lehrmeinungen aber nicht. Man
25 bemüht sich vergeblich, den Theophrast, welcher uns die entscheidenden Beweise über die Einzigkeit der Gottheit des Xenophanes überlieferte oder den von ihm angeblich abhängigen Verfasser der Schrift über Xenophanes (Melissos und Gorgias), einer unberechtigten Umdeutung der Lehren des Philosophen zum Monotheismus zu beschuldigen,
30 solange man nicht zeigt, wie diese Autoren zu einer solchen Fälschung gekommen sein könnten. Sieht man aber, wie die Widersprüche in den Lehren über die Gottheit ihre würdigen Gegenstücke in den Lehren über die Welten, über die Erde als Element, ja in den einzelnen Beweisgängen jener oben in extenso mitgeteilten, so beanstandeten
35 Argumentation des Xenophanes für die Einzigkeit der Gottheit finden, und wie auch in Hinblick auf diese anderen Fragen die Schriftsteller bald die eine bald die andere Seite der zweideutigen, schwankenden

[1] fr 29, Arist. de coelo B 13, 294 a 21 Simpl. ad Ar. l. c. p 522, 7 DFV p 48 n 47. — [2] Hippol. Ref. I, 14 DFV p 46 n 33. — [3] fr 37. — [4] Hippol. Ref. I, 14 DFV p 47 n 33.

Aussprüche des Xenophanes festzuhalten suchen, so sieht man auch, daß man nicht nur bisher bereit war, die Hälfte der Gesamtüberlieferung zu Gunsten einer erträumten Einheitlichkeit des Systems zu opfern, sondern daß man überhaupt das für Xenophanes eigentlich Charakteristische nicht gewürdigt hat. Man muß einen stumpfen Blick haben für die Vollendung der späteren eleastischen Dialektik, wenn man den Vorwurf der Ungeschlachtheit des Denkens, den Aristoteles gegen Xenophanes erhob, nicht gerade in diesen naiven Ansätzen gerechtfertigt sehen will.

Aber die Bedeutung des Xenophanes für die Philosophie wird nicht in seinen theologischen Hauptbestrebungen, sondern in seinen skeptischen Nebenergebnissen, insbesondere jedoch in der klareren Formulierung des Kausalproblemes zu suchen sein. Hauptsächlich auch in dieser Richtung hat er auf seine Schule und auf die Späteren eingewirkt und das ex nihilo nil fit, der Begriff der adaequaten Ursache und der Gedanke von der Einheit des Weltalls sind fruchtbarere und tiefere Errungenschaften als die greisenhaften Spekulationen über Natur und Gottheit.

5. Alkmaion von Kroton.

I.

Fragmente.

Also sprach Alkmaion, des Peirithoos Sohn, aus Kroton zu Brotinos, Leon und Bathyllos: Über das Unsichtbare, wie über das Irdische haben nur die Götter Gewißheit, uns aber als Menschen ist bloß Mutmaßung gestattet.[1]

Die Menschen gehen daran zugrunde, weil sie den Anfang nicht an das Ende anknüpfen können.[2]

II.

Die großen Schüler des Pythagoras teilten das, was noch der Meister in seiner Person vereinigt hatte, zur wissenschaftlichen Verarbeitung unter einander auf. Neben den vielen kleinen Geistern, welche aus dem Bunde des Pythagoras hervorgingen, und auf deren Rechnung wahrscheinlich das meiste von dem zu setzen ist, was auch damals schon ferner stehenden Kreisen als abstrus gelten mochte, ragen dann diese einseitigeren, aber gründlicheren und vor allem persönlich markanteren Gestalten hoch hervor. Sie erschließen der Philosophie neue Wissensgebiete.

[1] fr 1. — [2] fr 2.

Einer dieser Männer ist Alkmaion von Kroton. Sein Verhältnis zu dem greisen Pythagoras, den er als junger Mann kennen lernte, scheint ein äußerst nahes gewesen zu sein. Überall legt sein Denken für den starken und nachhaltigen Einfluß des Meisters Zeugnis ab. 5 Alkmaion vermochte ihn im Rahmen der eigenen Persönlichkeit auf sich wirken zu lassen und wurde so zu einem selbständigen und eben deshalb desto größeren Schüler des Pythagoras.

Alkmaions Persönlichkeit aber wurzelte im Wirklichen, im praktischen Bedürfnis des Lebens, auf welches die Theorie immer 10 wieder zurückführen soll. Das Leben war ihm in der Tat das wichtigste unter allen Problemen, die es damals überhaupt gab, das Leben ganz im eigentlichen Sinne des Wortes; denn Alkmaion war Arzt.

Auch das Denken des Pythagoras hatte sich mit dem Probleme des Lebens beschäftigt. Die Lehre von der Seelenwanderung enthält 15 dasselbe. Denn sie macht eine Voraussetzung, stillschweigend aber folgenschwer. Sie nimmt an, daß alle Wesen durch ein inneres Band mit einander verknüpft werden, durch ihr Wesen, also dadurch daß sie Lebewesen sind. Und das sind sie wieder nur, sofern sie eben leben. Die Seelenwanderung setzt also den einheitlichen Begriff vom 20 Leben voraus und wir haben gesehen, daß sie sogar eine Einteilung der Lebewesen gab. Götter, Dämonen, Menschen, Tiere, Pflanzen: das sind die fünf Arten der Wesen bei Pythagoras.[1] Aber ihre Zusammengehörigkeit unter einen Begriff muß noch erst untersucht werden. Es widerstreitet doch schon dem Volksempfinden, auch die 25 Tiere als beseelt anzusehen. Und die Pflanzen treten am meisten aus dem Rahmen der Einteilung hervor; denn im Gegensatz zu allen übrigen Wesen des Pythagoras fehlt ihnen die Bewegungsfreiheit. Hier ist Feld für die Forschung. Die Götter wie die Dämonen sind uns ihrer Natur nach entrückt; denn über Unsichtbares haben nur 30 die Unsterblichen Gewißheit.[2] Aber Menschen, Tiere, Pflanzen: die müssen wir untersuchen. Welche Merkmale verbinden sie untereinander zu dem großen Inbegriff „Lebewesen“?

Um die Beantwortung dieser Frage sehen wir Alkmaion allenthalben bemüht. Die Ärzte seiner Zeit mögen für seine Untersuchungen 35 manche wichtige Vorarbeit schon geleistet gehabt haben: aber das, was wir von ihm wissen, ist zu einheitlich, als daß es nicht mindestens in seiner geschlossenen gegenseitigen Beziehung ihm zum Verdienste gerechnet werden sollte. Alkmaion vollzieht große Analogieschlüsse

[1] StUD. I, S. 12 (I) und S. 11, 30f. — [2] DFV p. 106 (fr. 1).

von einer Tiergattung auf eine andere, ganz heterogene. Die Säugetiere erzeugen die Milch in den Zitzen. Bei den Vögeln gibt es diese Organe nicht. Wenn aber auch die Vögel, wie die Säuger, Tiere sein sollen, dann muß es bei ihnen zum mindesten etwas der Ernährung durch die Milch des Muttertieres Analoges geben. Die Ernährung der jungen Vögel nun findet offenbar schon im Ei statt und im Ei müssen wir also das Analogon zur Milch suchen. Durch welchen Bestandteil des Eies es repräsentiert werde, glaubte er leicht finden zu können. Für die Milch war ihm die weiße Farbe charakteristisch. Das Weiße im Ei — das mußte die Stelle der Milch vertreten.[1] Und noch tiefer geht seine Vergleichung des Menschen mit den Pflanzen. Die Ähnlichkeit des menschlichen Lebens mit dem Wachstume eines Baumes mochte Dichtern schon viel früher eingefallen sein, den Blätterfall benützen schon Homeros[2] und Musaios[3] als Bild für das Sterben und Geborenwerden der Menschen, aber in solchen Gleichnissen liegt noch keine Erkenntnis, nach welchen erhärtbaren Gründen sich diese Analogien beurteilen lassen. Gerade solche Erkenntnisse aber erschlossen sich dem Alkmaion. Der Haarwuchs des mannbar werdenden Knaben erinnert ihn an die Pflanzen, welche blühen, bevor sie Samen ansetzen.[4] Und auch das wird ihm bedeutungsvoll, daß die Mannbarkeit im vierzehnten Jahre eintritt und sich also nach der heiligen Siebenzahl richtet.[5] Denn auch an den Pflanzen glaubte man beobachten zu können, daß der Keim der meisten Samen am siebenten Tage an das Licht hervorbricht.[6]

Diese Analogien führten Alkmaion an jene Stelle, an der das Lebensproblem sich in seinem vollen Ernste und in seiner vollen, unergründlichen Tiefe zeigt. Was ist der Same, wie bildet sich ein neues Wesen nach der Form des alten? Vielleicht warf Alkmaion diese Frage auch schon für die Pflanzen auf, so daß er von ihr auf das geführt worden wäre, was später Empedokles aussprach, nämlich auf die Doppelgeschlechtigkeit der Pflanzen.[7] Der Pflanzensamen war dann nicht mehr dem menschlichen Samen, sondern etwa dem Ei[8] der Vögel gleichzustellen. Aber vielleicht beruhigte sich Alkmaion noch vor dieser Einsicht bei der Anschaulichkeit des Vorganges.

[1] Arist. de gen. an. III 2, 752b 22 DFV p 105 n 16. — [2] Ψ 315ff. — [3] DFV p 497 (fr 5). — [4] Arist. hist. an. VIII 1, 581a 12 DFV p 105 n 15. — [5] cf. Theol. arithm. (ed. Ast) p 49. — [6] Empedokles DFV p 173, 4 nach [Arist.] de plant. A 1 815a 15 (Nicolaus Damascenus). — [7] cf. Empedokles fr. 79 DFV p 204.

Er konnte doch alle Stadien des Wachstums der Pflanze aus dem Keim verfolgen und beobachten, und es wäre möglich, daß die Lückenlosigkeit seiner Kenntnisse ihm hier das Problematische noch verschleiert hätte. Für die Tiere jedoch erkannte er das Zeugungsproblem seiner ganzen Bedeutung nach. Alkmaion ging in dieser Frage von der Anschauung des Volkes aus, nach der nicht nur der Mann, sondern auch das Weib Samen absondert, und nach der also die Vermischung dieser beiden Samenarten zur Entstehung des neuen Lebewesens führt. Davon, ob Mann oder Weib mehr Samen bei der Begattung beisteuert, hängt das Geschlecht des Kindes ab.[1] Halten sich die Massen die Wage, dann tritt, wie Parmenides wohl im Anschluß an Alkmaions Lehre behauptete, Doppelgeschlechtigkeit auf, das Kind wird ein Zwitter.[2] Wir möchten bei diesen Sätzen sofort fragen, wie es bei Tieren zugehen soll, welche gleichzeitig mehrere Jungen verschiedenen Geschlechts werfen, ferner ob nur das Geschlecht von den Eltern abhängt und nicht auch der Charakter, die körperliche Erscheinung usw. An diesen Fragen wird Alkmaion wohl kaum blind, wahrscheinlich aber recht sorglos vorübergegangen sein.

Ein wichtiges Mittel zur Ausgestaltung dieser eben erst geschaffenen Embryologie mußte der Schluß vom Makrokosmos auf den Mikrokosmos sein. Durch ihn konnte man über das rätselhafte Geschehen im Mutterschoß Wahrscheinliches, wenn nicht direkt Wahres zu ermitteln hoffen. Schon damals tauchte die Frage auf, welcher Körperteil sich zuerst forme. Auch Alkmaion wußte auf sie eine Antwort. Er nahm an, es müsse dies notwendig das wichtigste Organ sein und dieses war ihm der Kopf,[2] in dem ja die das Wesen leitende Seele sich befindet. Auch die Ernährung des Embryos war nicht leicht zu begreifen. Alkmaion nahm an, daß er, gleichwie ein Schwamm, Nahrung und Feuchtigkeit aus seiner Umgebung in sich aufsauge.[3] Daß wir in der Ausbildung des kugelförmigen Kopfes eine Analogie zur Kugelform des Weltalls zu sehen haben, werden wir später in anderem Zusammenhange erhärten können. Vielleicht bezieht sich auch die Kugelform des Schwammes auf ähnliche Gedanken. Jedenfalls können wir mit gutem Grunde annehmen, daß fast alle Schlüsse auf die Gestaltung des Embryos durch kosmologische Analogien bestimmt waren, denn schon die Orphiker hatten

---

[1] Cens. 6, 4 DFV p 105 n 14. — [2] Parmenides fr 18 DFV p 128. — [2] Aet. V 17, 3 DFV p 105 n 13. — [3] Aet. V 16, 3 DFV p 106 n 17.

die Entstehung der Welt durch die Entstehung der Tiere aus den Eiern veranschaulicht[1] und die Fristen von sieben und neun Monaten, welche die Formung des Embryos in Anspruch nimmt, sehen wir überall zahlensymbolisch und kosmologisch gedeutet.

Für Alkmaion können wir neben diesen halb volkstümlichen Anschauungen noch andere ihm persönlich eigentümliche Gedanken nachweisen, welche ihn bemüht zeigen, Organisches und Kosmisches auf einander zu beziehen. Die Götter, die Lenker alles irdischen Geschehens sind ihm die Sterne.[2] Er schließt sich den volkstümlichen Vorstellungen an, nach denen sie Kähne sind, die über den Himmelsozean fahren und durch ihr Schwanken sich mitunter verfinstern.[3] Aber wie bei Heraklit diese Vorstellung neben einer halb physikalischen bestehen kann, weil Bilder einander nicht widersprechen, ist auch dem Alkmaion die Sonne nicht bloß eine breite,[4] leuchtende Fläche, welche man halb mythisch deuten kann, sondern sie, die Sterne, der Mond und die Planeten sind Götter, und die Götter sind Lebewesen.[5] Die Götter als Wesen — das ist noch die Lehre des Pythagoras: die Sterne als Götter vielleicht auch noch: die Sterne als Lebewesen — nicht mehr. Die Himmelskörper als Organismen, als Götter, fast möchte man sagen, im fleischlichen Sinn, setzen eine neuerliche Anwendung des großen Analogieschlusses vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos voraus, welche dem Pythagoras noch ganz ferne lag. Sie stützte sich auf eine charakteristische Eigenschaft sämtlicher Wesen: auf das Wachsen und Schwinden, auf ihre innere, fortwährende Bewegtheit. Auch der Himmel und die Gestirne auf ihm sind dem Wandel unterworfen, wachsen und schwinden und bewegen sich ewig.[6] Sie machen alle zusammen einen großen Organismus aus, den Himmel; er ist das größte Wesen, die ganze Welt ist in ihm. Dieses Wesen der Dinge, die Natur, bewegt sich ewiglich von selbst und ist deshalb unsterblich und selber göttlich.[7] Denn ewige Selbstbewegung: das ist Göttlichkeit. Und darum ist auch die Seele göttlich und unsterblich, weil sie ewig sich selbst bewegt,[8] wie die Sonne und die übrigen Gestirne.

Woraus aber, fragen wir erstaunt, schloß Alkmaion auf die ewige Bewegtheit der Seele? In welchem Himmelsgewölbe konnte

[1] cf. StUD. I, 90 Anm. z. S 11 Z 15. — [2] Cic. n. d. I 11, 27 DFV p 105 n 12. — [3] Aet. II 29, 3 DFV p 104 n 4. — [4] Aet. II 22, 4 DFV ibid. [5] Clem. Protr. 66 p 58 P DFV p 105 n 12. — [6] Arist. de anima I, 2 405a 29 DFV ibid. — [7] Aet. IV 2, 2 DFV ibid. — [8] cf. Note 5.

er sie der Sonne gleich kreisen lassen? Was konnte im Mikrokosmos des Menschen dem Makrokosmos, der kugelförmigen festen Umzirkung des Weltalls durch den Himmel, verglichen werden? Ich hoffe, wir verstehen nach solchen Fragen zum erstenmal, weshalb Alkmaion
5 von Kroton das Gehirn als Zentralorgan des tierischen und insbesondere des menschlichen Organismus auffaßte. Denn der an die Kugel erinnernde Schädel, in welchem alle vier Sinnesorgane, die Alkmaion kannte, vereinigt sind, stellte sich als verkleinertes Abbild des Weltalls dar. Das homerische Zwerchfell, das Herz, oder gar
10 die ganze Brust, schienen ihm ihrer Form wegen nicht geeignet, als Sitz der Seele zu dienen. Auch an die Hoden, welche noch Pythagoras[1] um ihrer Eiform willen mit dem Weltall verglichen hatte,[2] durfte er nicht denken, denn er wollte ja ein allen Wesen, den männlichen, wie den weiblichen, gemeinsames Organ finden, in
15 dem die Seele ihren Sitz haben soll.

Nicht die Einsicht in den physiologischen Bau der Sinnesorgane, in den Lauf der Nerven, in die Funktionen des Gehirnes, sondern der große mystische Analogieschluß führte zur Vermutung, das Gehirn könne das Zentralorgan sein.
20 Alles, was für physiologische Erkenntnisse spricht, die den Alkmaion zu seiner großen Entdeckung geführt haben könnten, sind bloß Gründe, mit denen er sie stützte. Uns erscheinen sie als Voraussetzungen, weil wir viel mehr Zusammenhänge überblicken und nach der Lehre, das Gehirn sei das Zentralorgan, auferzogen sind.
25 Leuten, welche ins Herz oder in das Zwerchfell, in die beiden großen Zentren der Gefühlserregung, die Seele zu verlegen gewohnt waren, mußte die Ansicht des Alkmaion sehr verwunderlich vorkommen. Noch zu den Zeiten des Aristoteles war sie nicht durchgedrungen und Alkmaion selbst mußte umsomehr bedacht sein, seine Spekulation
30 durch Erfahrung zu stützen. Das war der Anlaß, aus dem er sich dem Studium der Sinnesempfindungen zuwandte.

Aber bevor er in dasselbe eintrat, ergaben sich ihm schon einige ganz allgemeine Folgerungen aus seiner Einsicht. Er hatte das Unterscheidungsmerkmal zwischen Tier und Pflanze gefunden:
35 den Kopf, die Sinnesempfindung, den Besitz der Seele, welche das

[1] cf. Lobeck. Agl. 251 Didym. in Geoponica II 35 p. 183 *ἴσον τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκήων* Orphei. Dasselbe bei Lyd. de Mens. p 76 Clem & Lucian als Pythagorisch. cf. Empedocles. — [2] StUD. I, S. 11 Z 18.

Wesen in seiner freien Bewegung zu leiten bestimmt ist. Er nannte diese Funktion des Hirnes die „Leitung“.[1] Obgleich keine einzige Quelle uns hierüber aufklärt, können wir kaum zweifeln, daß er den Pflanzen eine solche „Leitung“ absprach. Sie werden ihm empfindungslos gegolten haben. Nur ihre innere Bewegung, ihr Wachstum, konnte sie als Lebewesen charakterisieren. Selbst die Beziehung der sogenannten Sinnpflanzen zum Makrokosmos, deren eigentümliche Bewegungen schon Pythagoras beobachtet zu haben scheint[2], mußte eine minder vollkommene, wenngleich auch vielleicht unmittelbarere, sein, als die der übrigen Wesen. Das kosmische Geschehen, insbesondere der Wandel der Jahreszeiten, hat auf die Pflanzen den größten Einfluß, aber sie unterliegen ihm, ohne es, wie die vollkommeneren Wesen, wiederzuspiegeln, es zu erkennen, vorherzusehen, oder gar, wie der Mensch, in ihren Dienst zu stellen. Und noch einen zweiten Unterschied formulierte er, bevor er in die Theorie von den Sinnesempfindungen eintrat: den zwischen Tier und Mensch. Der Mensch hat nicht nur Wahrnehmung, sondern auch Vernunft; das Tier hat nur Wahrnehmung, aber keine Vernunft.[3] Die Vernunft aber baut sich auf den Wahrnehmungen auf und das Gedächtnis vermittelt uns Kenntnis und Wissenschaft.[4]

Für seine Theorie der Sinne betrachtete Alkmaion zunächst den Schädel. Er sah die Öffnungen, die sich an ihm finden und durch die eine Verbindung dieses Mikrokosmos mit dem Makrokosmos ermöglicht war. Er zählte sie und fand ihrer sieben. Diese Bemerkung mußte ihn zunächst in seinen Gedanken außerordentlich bestärken. Denn die Sieben war ihm eine heilige Zahl von tiefer Bedeutsamkeit. Sechs dieser Öffnungen gehören paarweise zusammen und bilden die drei Sinnesorgane Nase, Ohr, Auge. Die siebente steht vereinzelt inmitten des Antlitzes, der Mund als Organ für den Geschmack. Auch mit dieser Vierzahl dürften für Alkmaion symbolisch-mystische Spekulationen verknüpft gewesen sein: denn wir wissen, welche Bedeutung die Pythagoräer der Vierzahl zuerkannten,

Was nicht der erste Anblick lehrte, erschloß das Messer des Arztes. Alkmaion war der erste, der die gefährliche Operation der Exstirpation des Augapfels wagte.[5] Gewiss übte er sich vorher am Kadaver von Menschen und Tieren. Hierbei beobachtete er den

---

[1] *τὸ ἡγεμονικόν* z. B. Aet. V 17. 3 DFV p 105 n 13. — [2] Andr. p. 6 f. — [3] Theophr. de sens. 25 DFV p 104 n 5 Z 1 ff — [4] Platon Phaedon p 96 B DFV p 105 n 11. — [5] Chalcid. in Tim. p 279 Wrob DFV p 104 n 10 Z 4

Bau des Auges selbst. Er sah die beiden „Stränge“, welche von der Mitte des Hirnes weg zu den Pupillen beider Augen führen und bemerkte, daß sie im Chiasma sich vereinigen.[1] Hieraus vermochte er beide Augen als ein einziges Organ zu erkennen, nachdem die Konvergenz der Blickbewegungen ihm schon einen solchen inneren Zusammenhang der beiden getrennten Augen wahrscheinlich gemacht hatte.[2] Im Augapfel unterschied er vier Häute von verschiedener Festigkeit (vermutlich die Skleroidea, die Iris samt Linse [?], die Pigmentschicht und das Sinnesepithel) und diese Vierzahl war ihm gewiß wieder nicht belanglos.[3]

Die Deutung dieses Befundes ergab sich fast von selbst. Die beiden Stränge, welche wir heute als Sehnerven bezeichnen, hielt er für schlauchförmige, am Kadaver nur schon zusammengeschrumpfte „Gänge“, welche direkt ins Gehirn führen: durch das Auge kann man dem Menschen in sein Inneres, in seine Seele schauen. Dadurch war das Auge mit den übrigen Sinnesorganen auf eine Stufe gestellt; denn auch bei diesen sah Alkmaion gangartige Öffnungen,[4] welche seiner Annahme nach bis zum Gehirn selbst sich fortsetzten. Die Empfindung kommt durch die „Gänge“ bis zum Gehirn. Wenn das Gehirn aus irgend einem Grund (z. B. infolge einer Verletzung) seine Lage verändert und einen dieser Gänge verlegt, versagt die Empfindung.[5]

Im Gehirn erweckte nicht die komplizierte, aber so schwer untersuchbare Struktur dieses Organes die Aufmerksamkeit des Alkmaion, sondern die Haut, welche es einschließt, die sogenannte dura mater.[6] Wenn wir nicht schon aus anderen Gründen festgestellt hätten, daß die Gedanken des Alkmaion über die Funktionen des Gehirns durch kosmologische Analogien bestimmt waren, könnten wir diesen bemerkenswerten Zug nicht verstehen. Aber die Analogie des Schädels mit dem Weltall macht es wahrscheinlich, daß die dura mater dem Himmel, der festen, geschlossenen Umzirkung gleichen sollte, an der die Seele in regelmäßiger und unablässiger Bewegung dahinwandelt wie die Sonne[7] am Firmament. Alkmaion ließ die Sinneseindrücke von außen durch die „Gänge“ hindurch bis zur dura mater offenbar nur deshalb befördern,[8] damit dort die Seele

---

[1] ibid. DFV ibid. Z 8. — [2] ibid. DFV ibid. Z 14. — [3] ibid. DFV ibid. Z 15. — [4] Theophr. de sens. 25 DFV p 104 n 5 Z 15. — [5] ibid. DFV ibid. Z 14. — [6] Arist. de gen. anim. II 6 744a 8 DFV p 105 n 10. — [7] Diog. L. VIII 83 DFV p 103, 9. — [8] cf. Note 7.

sie erfassen und wahrnehmen könne. Eine Analogie bestärkt uns in dieser Deutung. Die Sonne ist dem volkstümlichen Denken das große Himmelsauge, der ständige Zuschauer des irdischen Geschehens, die wahrnehmende Gottheit im All. Und die Seele stellte ja Alkmaion der Sonne gleich. 5

Jedoch die Eindrücke, welche von außen her zur Seele gelangen, stören sie eigentlich in ihrem ihr vorzüglich eigentümlichen Zustande. So lange sie nämlich unerschüttert und unbewegt verharrt, denkt sie.[1] Die Sinneseindrücke stören sie hierinnen. Wahrnehmen ist ein verwirrtes Denken, eine niedrigere, irdischere Funktion 10 der göttlichen Seele.

Sie wird ausgelöst durch die Verbindung zwischen den Sinnesorganen mit dem Gehirn und durch die Einrichtung dieser Organe. Wir hören nach Alkmaions Ansicht[2] mit den Ohren, weil in ihnen leerer Raum vorhanden ist; dieser hallt und die Luft hallt dawider.[3] 15 Man riecht mit der Nase, weil man zugleich mit dem Atem den Duft zum Gehirn befördert.[4] Mit der Zunge unterscheiden wir die Arten des Geschmackes, denn weil sie warm und weich ist, läßt sie das Schmackhafte durch ihre Wärme zerfließen und durch ihre Dünnheit und Zartheit nimmt sie es auf und befördert es weiter.[5] Die Augen 20 sehen wegen des Wassers in ihnen. Aber daß sie auch Feuer enthalten, geht aus den Funken hervor, welche man bei einem Schlage auf das Auge sieht. Wir sehen vermittelst des Strahlenden und Durchsichtigen, sobald dasselbe einen Widerschein erzeugt,[6] und wir sehen umso besser, je ungetrübter dieses Durchsichtige ist. 25

An diesen Ansichten ist manches zu verdeutlichen. Wir würden dem Alkmaion Unrecht tun, wenn wir in seinem Beweise, daß das Auge auch Feuer enthalte, eine Beobachtung subjektiver Sinnesempfindung sehen wollten; denn wenngleich schon Anaximander[7] und Anaximenes Fälle des[8] simultanen Kontrastes beobachtet hatten, so 30 faßte man damals doch derlei Phänomene zwar als „Schein", jedoch nicht als etwas Subjektives auf, ebensowenig wie man etwa die „scheinbare" Bewegung der Sonne um die Erde nach pythagorischer Doktrin als etwas Subjektives betrachten konnte. Und insbesondere

[1] Hipp. de morb sacro 14 DFV p 105 n 11. — [2] Theophr. de sens. 25 DFV p 104 n 5. — [3] Aet. IV 16, 2 DFV p 104 n 6, Arist. hist. anim. I 11 492 a 13 DFV p 104 n 7. — [4] Aet. IV 17, 1 DFV p 104 n 8. — [5] Aet. IV 18, 1 DFV p 104 n 9. — [6] Aet. IV 13, 12 DFV p 104 n 10. — [7] Aet. III 3, 1 DFV p 19 n 23 Z 4. — [8] Aet. III 3, 2 DFV p 24 n 17.

dem Alkmaion mußte jeder derartige Gedanke ganz ferne liegen; denn er wollte ja gerade nachweisen, daß wirkliches Feuer im Auge enthalten sei, ebenso wirkliches wie das Wasser wirklich ist, welches man durch den Sektionsbefund feststellen konnte. Er durfte also nicht eine seiner Meinung nach subjektive Erscheinung heranziehen, sondern er mußte, wie dies bei dem Stande damaligen Denkens und Beobachtens auch durchwegs wahrscheinlich ist, den Funken, den man beim Schlag auf das Auge sieht, für wirkliches Feuer halten. Kannte man doch damals wie später einen zweiten Fall, in dem ebenfalls Flammen aus dem Auge hervorbrechen: den zornfunkelnden Feuerblick, welcher die Grundlage für alle Konstruktionen und Theorien über die Sehstrahlen bildete. Der Begriff der Sehstrahlen war damals schon formuliert gewesen. Der Pythagoräer Hippasos von Metapont hatte die Sehstrahlen, welche aus den Augen heraus nach den Dingen langen, mit Händen verglichen.[1] Und auch Alkmaion glaubte, daß aus dem Inneren des Gehirnes heraus, in dem die Herrschermacht der Sonne des Mikrokosmos, in dem die Seele ihren Sitz hat, durch die Gänge, welche zu den Augen führen und die Häute des Augapfels hindurch der Strahl der inneren Sonne nach außen dringt, um von den Dingen her wieder ins Auge kenntnisspendend zurückgeworfen zu werden. Nur wenn er sich sogar auch noch die Bewegung der Augen durch diese Sehstrahlen von innen von der Seele geregelt dachte, konnte er aus der ständigen Konvergenz der Blickbewegungen auf die Einheitlichkeit des Auges als Organ schließen.

Aber hier, wie bei den meisten Annahmen des Alkmaion, ist es wahrscheinlich, daß die These, im Auge sei außer Wasser auch noch Feuer, nicht auf Grund irgendwelcher vorangegangener Beobachtungen sich ergab, sondern aus allgemeinen Spekulationen. Es läßt sich dies im vorliegenden Fall noch außerdem aus den typischen Annahmen erhärten, welche Alkmaion über das Gehör machte. Alkmaion nahm im Ohr Hall und Widerhall, wie im Auge Schein und Widerschein an. Im Gehör ist leerer Raum und erfüllende Luft, im Auge Feuer und Wasser. Auch im Gehör versuchte er also Gegensätze und Aneinanderprallen des Gegensätzlichen zu konstruieren. Er mußte hierzu durch theoretische Vorannahmen bestimmt gewesen sein und nicht durch Erfahrungen. Welcher Art sie waren, haben wir soeben ausführlich erläutert. Es erübrigt nur noch, daß wir

[1] Aet. IV 13, 9. 10 DFV p 116 n 48 [cf. Aet. IV 3, 4 DFV p 115 n 45].

uns klar machen, worin Schein und Widerschein, Hall und Widerhall bestanden haben sollen. Für das Auge ist dies leichter festzustellen, weil die hohe Ausbildung, welche später die Theorie von den Sehstrahlen[1] erhielt, uns ziemlich sichere Rückschlüsse auf ihre älteren Formen gestattet. Das Hineinleuchten der Dinge in das Auge ist offenbar der Schein, der in das Sinnesorgan fällt. Das Heraustreten der Sehstrahlen aus dem Auge werden wir demnach als den Widerschein aufzufassen haben. Nur durch Aneinanderprallen von Schein und Widerschein erfolgt die Wahrnehmung. Nur einige Kunstworte sind uns von diesen Theorien erhalten, welche wir auf Grund der Ansichten der Späteren deuten müssen. Aber die Lehre selbst finden wir ganz vollständig ausgebildet bei Empedokles[2] vor, der sie, wie so vieles Andere in seiner Philosophie, von Alkmaion übernommen hat. Jetzt vermögen wir aber auch den Hall und Widerhall im Ohre zu würdigen. Der Hall kommt von Außen nach Innen, der Widerhall ist die ihm begegnende Ausstrahlung der Seele. Der Hall erschüttert die Luft im Ohre, der feinere, immateriellere, geistigere Widerhall bedarf eines leeren Raumes, in dem er sich ausbreiten kann.

Für Geruch und Geschmack fand Alkmaion keine solchen Gegensätze, keine solchen Richtungsverschiedenheiten in der Funktion der Sinnesorgane. Beide Sinne vermitteln ihre Eindrücke unmittelbar dem Gehirn und wir wissen nicht, ob auch ihnen die Seele unterwegs entgegenkommt, oder ob sie ruhig wartet, bis der Eindruck sie erreicht. Und auch innerhalb der Mannigfaltigkeit der Empfindungen, welche durch diese Sinne vermittelt werden, finden wir nicht Paare wie Leuchtendes und Durchsichtiges, Feuer und Wasser, halb physikalisch, halb psychologisch einander entgegengestellt. Die Ursache dieses Unterschiedes ergibt sich aus der Beschaffenheit der betreffenden Empfindungsmannigfaltigkeiten und aus den damaligen Kenntnissen von dieser Beschaffenheit. Es scheint also, als wären rohe Einsichten in die Struktur der Empfindungsmannigfaltigkeiten für Alkmaion in gewisser Hinsicht maßgebend gewesen. Die Art, wie er sie verwendete, führt uns zu einer Vermutung über seine Vorstellung vom Sinneseindruck selbst. Wasser und Feuer, das Durchsichtige und das

[1] Vgl. Schultz, Farbenempfindungssyst. d. Hellenen (Leipzig 1904) S. 110, Anm. 1. — [2] ibid. S. 110 f.

Leuchtende, sind im Auge enthalten, denn auch das Auge hat Kugelform und gleicht darin dem Weltall, auch im Weltall strahlt ein feuriges Himmelsauge durch das krystallene Himmelsgewölbe. In dem Auge ist also die Außenwelt selbst in gewissem Sinne, insbesondere ihren Gegensätzlichkeiten nach, abgebildet. Das Prinzip, welches demnach Alkmaion seiner Theorie der Sinnesempfindung zugrunde legte, ist nur eine strenge Ausführung des pythagorischen Gedankens, daß Gleiches durch Gleiches,[1] hier also Gegensätzliches durch Gegensätzliches erkannt wird. Aber das, was erkennt, ist nicht das Organ, sondern dle Seele.

Die Eigenschaften der Außenwelt werden in den Organen nachgebildet. Die Gegensätzlichkeit, welche Alkmaion in ihnen annahm, setzt voraus, daß er auch in der Welt selbst das Walten des Gegensatzes erkannte. Er folgte hierin seinem Meister[2] und der Schule dieses Meisters. Jedoch die reiche Fülle von Beobachtungen, zu denen ihn seine Spekulationen veranlaßt hatten, zeitigte in ihm echt wissenschaftliche Vorsicht. Die streng gegliederten Schemata des Pythagoras, in denen die Randglieder vielfach Gegensätzlichkeiten ausdrückten und die in der Schule bald zu einer festen Tabelle von fundamentalen Gegensatzpaaren[3] erweitert und umgestaltet wurden, flößten ihm tiefes Mißtrauen ein. Er hoffte nie, so leichthin die Anzahl aller Gegensätze finden zu können, denn Beobachtung und Erfahrung hatten ihn von ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit überzeugt. So erfaßte er den Begriff des Gegensatzes in seiner ganzen Bedeutung und objektivierte ihn. Es gibt überhaupt nur zwei Dinge, sagte er, nämlich die beiden Glieder der fundamentalen Gegensätzlichkeit selbst und unter je eines von beiden fällt jedes irdische Ding.[4]

Diese Abstraktion bestimmte sein ganzes Denken. Auf seine wichtigsten Probleme angewandt, führte sie zu einer bedeutungsvollen Theorie über den Menschen, die ihm unter den Ärzten für alle folgende Zeiten eine prägnante Stellung verschafft hat. Der kosmische Widerstreit der Gegensätze vereinigt sich in der Harmonie des Weltalls, weil das Widerstrebende sich dort stets ausgleicht und beide Prinzipien in periodischem Kampfe miteinander unter wechselndem Erfolge ringen. Hierin liegt der Grund des ewigen Bestandes der Welt. Lösten nicht die Gegensätze in der immerwährenden Be-

---

[1] STUD. I, S. 28, 5. — [2] ibid. I, S 19, 15. — [3] Arist. Metaph. I 5 986 a 15 DFV p 281 n 5. — [4] Diog. L. VIII 83 DFV p 103, 3, Arist. Metaph. I, 5 985 a 22 f DFV p 103, 23, 25, Isocr, 15, 268 DFV p 103, 31.

wegung des Alls einander periodisch ab und schlößen sich nicht Anfang und Ende im kosmischen Geschehen aneinander, so träte eine Disharmonie ein und der Kosmos ginge zu Grunde. Und eine solche Disharmonie gerade ist auch stets der Grund des Unterganges der Mikrokosmen, der Organismen. Die Menschen 5 gehen darum zu Grunde, weil sie das Ende nicht an den Anfang anknüpfen können.[1] Wohl gleicht der Greis in Vielem dem Kinde, aber er kann nicht zurück zur Kindheit, der Organismus durchläuft nicht Kreise wie die Gestirne. Er ist zwar auch ein harmonisches Gebilde und nur weil er dies ist, kann er bestehen, aber er ist nicht 10 vollkommen harmonisch und trägt dadurch den Keim seines Unterganges in sich. Mitunter gewinnt einer oder der andere Gegensatz in ihm die Oberhand, das Gleichgewicht der Kräfte und Säfte wird gestört, das Trockene oder das Feuchte, das Süße oder das Bittere, ringt nach der Alleinherrschaft. Wo es sie zu erreichen beginnt, 15 dort bedroht Krankheit den Organismus. Auch die Ursachen der Krankheiten liegen im Überfluß und im Mangel, der Hitze und der Kälte, der Ernährung und des Hungers, der Anstrengung oder der Bequemlichkeit.[2] Die Aufgabe des Arztes besteht lediglich darin, die gestörte Harmonie wieder herzustellen und Ursachen, welche die 20 Vorherrschaft irgend eines Gegensatzes begünstigen könnten, zu beseitigen. Wo ihm dies nicht mehr gelingt, tritt der Tod ein. Doch muß nicht immer Krankheit ihn veranlassen. Er ist eine natürliche Folge der Unvollkommenheit des Organismus. Der Tod, der durch Altersschwäche eintritt, gleicht dem Schlaf. Er ist der tiefste, der 25 ewige Schlaf. Im Schlafe zieht sich das Blut in die Adern um das Herz herum zurück, beim Erwachen tritt es wieder aus in die Organe und Blutgefäße.[3] Wenn es sich einmal vollkommen zurückgezogen hat und nicht mehr wieder zur Peripherie zu strömen vermag, ist der Tod eingetreten. 30

In dieser Doktrin sehen wir noch den echten Geist des Pythagoras walten. Sie kann wohl mit Recht als die Grundanschauung des Alkmaion betrachtet werden, auf der sein ganzes übriges System ruht, zu der es in allen seinen Teilen wiederum zurückführt. Die Lehren von den Gegensätzen, von der Harmonie, vom kreisförmigen 35 Wandel, vom Makro- und Mikrokosmos, schließen sich in ihr zu einer großen Einheit zusammen.

[1] Fr 2 DFV p 106. — [2] Fr 4 DFV p 107. — [3] Aet V 24, 1 DFV p 106 n 18.

6. Parmenides.

A. Quellen.

1. Metrische Übersetzung der Einleitung in das Lehrgedicht.

Wohin mein Mut begehrt, werd' ich getragen
von dem Gespann, das sich der Gottheit naht,
gelenkt von Mädchen, die den Weg uns sagen,

den gnädig sie nur dem erschlossen hat,
5 der ihre Roße recht zu lenken weiß.
So fuhr ich hin auf meinem Ruhmespfad.

Die Achse lief sich in den Naben heiß,
laut zwitschernd ließ sie ihren Sang erschallen,
umschwungen von der Räder raschem Kreis.

10 Da traten aus dem nächtlich dunkeln Wallen
Die Sonnenmädchen an das Licht hervor
und ließen von dem Haupt den Schleier fallen.

Sie wiesen uns den Weg zum Licht, zum Thor,
wo Tag und Nacht sich von einander scheiden.
15 Hoch ragt der Türsturz in das All empor.

Die harte Schwelle zwingt sie, sich zu meiden,
und große Flügeltüren, fest verschränkt.
Sie, die den Menschen Rache, Recht und Leiden

in ihrer Gottheit Überfülle schenkt,
20 verwahrt das Schloß. Zu ihr die Mädchen schritten
und sagten, wie der Wunsch die Zunge lenkt,

bald schmeichelnd und bald klug von unsren Bitten,
sie möchte uns das Tor zum Licht erschließen.
Da sprang es auf. — Es gähnte tief in mitten

25 der Schlund, den uns die Tore offen ließen,
als sich die Pfosten in den Zapfen schwangen
und uns den Weg zum Licht befahren hießen.

So konnten wir ins Innerste gelangen.
Nach dem Geleise lenkten Roß und Wagen
30 dorthin, wo mich die Göttin hat empfangen.

Und sie begann zu mir voll Huld zu sagen:
„Sei mir gegrüßt, o Jüngling, der mir naht
von Göttermächten selbst hierhergetragen.

Kein böser Stern wies dich auf diesen Pfad.
Von allen breiten Straßen liegt er fern. 5
Du bist der erste Mensch, der ihn betrat.

Da rechter Sinn dich leitet, will ich gern
dir aller Dinge Kunde offenbaren.
Der wohlerwognen Wahrheit tiefsten Kern

sollst du von meinem Munde heut erfahren, 10
doch auch der Menschen irre Wahngedanken,
die weit vom unerschüttert ewig Klaren

Wahrem nur ähnlich durch einander schwanken.
Wie man durch Forschung zwinge diesen Schein:
auch diese Kunde sollst du mir verdanken. 15

Doch soll dir dieser Weg, den allgemein
Die vielerfahrene Gewohnheit weist,
nie wie der andre wirklich teuer sein.

Vertraue deinem wohlbewährten Geist,
nicht brausendem Gedröhn in deinen Ohren, 20
nicht ziellos schwankem Blick nach dem, was gleißt,

folg nicht der Zunge, sonst bist du verloren.
Nein, mit dem Wort entscheide höchste Fragen,
wie ich dir riet: dann bist du auserkoren,
nur einen Pfad noch mutig einzuschlagen. 25

2. Paraphrase des Simplikios zur Einleitung in das Lehrgedicht.

Hierin sagt Parmenides, daß ihn die „Roße“, d. h. die vernunftlosen Triebe und Begierden der Seele, zögen, daß er den „vielgerühmten Weg des Dämons“ einschlage, d. h. die Betrachtung auf Grund philosophischer Einsicht (*λόγος*), als welche Einsicht nach der Art eines wegweisenden Dämons hinführe zu aller Dinge 5
Erkenntnis. [Auch sagt er,] daß ihn „Mädchen“ geleiten, nämlich die Wahrnehmungen, unter denen er die Gehörseindrücke mit den

Worten andeutet: „denn getrieben wurde sie von zwei wirbelnden Kreisen auf beiden Seiten“, d. h. nämlich von denen der
10 Ohren, durch welche man die Stimme aufnimmt. Die Gesichtseindrücke nannte er „Sonnenmädchen“, welche die „Behausungen der Nacht“ verlassen und „ans Licht“ [gedrängt] und [vom Haupte den Schleier] „zurückgeschlagen“ hätten, da sie ohne Licht, nicht verwendet werden können. Sie kämen aber zu der
15 „mühereichen Dike“, welche die „eröffnenden Schlüssel“ verwahre, weil die Erwägung untrügliches Erfassen der Dinge enthält. Diese „nahm ihn auf“ nnd befahl ihm folgende zwei Lehren: „der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und der Sterblichen Meinungen“, d. h. einerseits die unerschütterliche
20 Grundlage der Wissenschaft und andererseits „der Sterblichen Meinungen, denen nicht innewohnt wahre Beweiskraft“, d. h. alles, was der Meinung unterliegt, weil es unverläßlich ist. Und zum Schlusse macht er es noch ganz deutlich, daß man nicht auf die Wahrnehmungen achten solle, sondern auf die Vernunft (λόγος).
25 Denn er sagt: „Doch von diesem Wege der Forschung halte den Gedanken fern und laß dich nicht von der vielerfahrenen Gewohnheit auf den Weg zwingen, walten zu lassen den ziellosen Blick und das brausende Gehör und die Zunge: nein, mit der Vernunft (Λόγος) entscheide die vielumstrittene
30 Prüfung, die aus mir verkündete.“ So hat denn auch er, wie aus dem Gesagten ersichtlich, die wissenschaftliche Einsicht (λόγος) als Maßstab der in den Dingen vorhandenen Wahrheit angesprochen und sich der Hemmung durch die Wahrnehmung entledigt.

3. Fragmente des Lehrgedichtes.

I.

Die Roße, die mich tragen: so weit mein Mut begehrt
führen sie, da sie geleitend mich gebracht hatten auf den vielgerühmten Weg
der Göttin, welcher allein überall hin führt den wissenden Mann.
Ihn fuhr ich; denn ihn trugen mich die wohlunterrichteten Roße,
5 die den Wagen zogen, und Mädchen wiesen den Weg.
Die Achse in den Naben stieß einen Schall aus wie eine Pfeife,
da sie erglühte — denn getrieben wurde sie von zwei wirbelnden
Kreisen auf beiden Seiten — als zur Eile drängten
Sonnenmädchen, da sie die Behausung der Nacht verließen,

ans Licht, da sie von ihren Häuptern mit den Händen zurückschlugen die Schleier. 10
Da sind die Torpfeiler der Pfade der Nacht und des Tages
und der Türsturz hält sie aus einander und die steinerne Schwelle,
sie selbst aber ragen in die Lüfte, ausgefühlt von ungeheuren Türflügeln,
deren eröffnende Schlüssel Dike verwahrt, die mühereiche.
Ihr nun sprachen die Mädchen mit Schmeichelworten zu 15
und sie überredeten sie klug, ihnen den verpflöckten Riegel
geschwind von dem Tore zu stoßen. Da, als sie der Türflügel
Schlund auftaten, machten sie ihn weit klaffen, da sie die erzbeschlagenen
Türpflöcke in ihren Büchsen drehten hindurchschreitend,
die mit Bolzen und Schließen eingefügten. Dorthin zwischen ihnen 20
gradaus hindurch lenkten die Mädchen dem Geleise nach Wagen und Roße.
Und die Göttin nahm mich huldreich auf. Sie ergriff
meine Rechte und sprach mich an mit folgendem Worte:
„Jüngling, der du unsterblichen Lenkern gesellt
mit dem Roßegespann, das dich trägt, unserem Hause nahst, 25
sei mir gegrüßt! Kein schlimmes Geschick leitete dich, zu betreten
diesen Weg — denn fürwahr: fernab liegt er von dem Pfade der Menschen —
sondern Recht und Gerechtigkeit. So sollst du denn alles erfahren,
so der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz
wie der Sterblichen Meinungen, denen nicht innewohnt wahre Beweiskraft. 30
Doch wirst du trotzdem auch das erfahren, wie das Gemeinte
der, welcher alles im All durchdringt, zur Geltung erheben muß.
Doch von folgendem Wege der Forschung halte den Gedanken fern
und laß dich nicht von der vielerfahrenen Gewohnheit auf den Weg zwingen:
walten zu lassen den ziellosen Blick und das brausende Gehör 35
und die Zunge: nein! mit dem Worte entscheide die vielumstrittene Prüfung,
die aus mir verkündete. Und nur noch eines Weges Sehnsucht
bleibt . . . .

II.

Sieh gleichwohl Abwesendes dem Geiste unerschüttert gegenwärtig.
Denn nicht kannst du abtrennen Seiendes von der Umfassung durch
Seiendes,
weder durch allseitige Zersträuung im ganzen Weltraum
noch durch Sammlung.

III.

Ein Gemeinsames ist es mir,
wo ich auch beginne. Denn dorthin werde ich wieder zurückkommen.

IV.

Wohlan, so will ich denn verkünden — du aber höre und wahre
mein Wort —
welche Wege der Forschung allein denkbar sind:
der eine, daß es ist und daß es unmöglich nicht sein kann,
ist der Pfad der Überzeugung — denn sie folgt der Wahrheit —,
5 der andere aber, daß es nicht ist und daß dies sein Nichtsein notwendig sei:
dieser Steig ist, so künde ich dir, gänzlich unerforschbar.
Denn das Nichtseiende kannst du weder erkennen — es ist ja unausführbar —,
noch sagen.

V.

Denn dasselbe ist Denken und Sein.

VI.

Das Sagen und Denken muß Seiendes sein. Denn das Sein ist
und das Nichts ist nicht; das heiß ich dich wohl beherzigen.
Es ist dies nämlich der erste Weg der Forschung, vor dem ich
dich warne.
Sodann aber auch vor jenem, den nichts wissende Sterbliche
5 erklügeln, Doppelköpfe. Denn Ratlosigkeit in ihrer Brust
lenkt den schwanken Geist. So treiben sie hin,
stumm zugleich und blind, verdutzte, urteilslose Gesellen,
denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt
und nicht für dasselbe, für die es bei allem einen Gegenweg gibt.

VII.

Denn unmöglich kann das Vorhandensein von Nichtseiendem zwingend erwiesen werden.
Vielmehr halte du den Gedanken von diesem Wege der Forschung ferne.

VIII.

Nur noch eines Weges Kunde
bleibt: daß es ist. Darauf stehen Merkpfähle
gar viele, daß es, weil ungeboren auch unvergänglich ist,
vollständig, eingeboren, unerschütterlich, unvollendbar.
Weder war es je, noch wird es sein, weil es jetzt zugleich All, 5
Eines, Zusammenhang ist. Denn welchen Ursprung willst du dafür ausfindig machen?
Wie und woher sein Wachstum? [Weder aus dem Seienden kann es
hervorgegangen sein: es gab ja kein anderes Sein vorher],
noch kann ich dir gestatten [seinen Ursprung]
aus dem Nichtseienden auszusprechen oder zu denken. Denn unaussprechbar und undenkbar
ist's, daß es nicht ist. Welche Not hätte es auch treiben sollen, 10
früher oder später mit dem Nichts zu beginnen und zu wachsen?
So muß es entweder ganz und gar sein oder gar nicht.
Auch kann die Kraft der Überzeugung niemals einräumen, aus Nichtseiendem
gehe davon Verschiedenes hervor. Drum läßt weder Werden
noch Vergehen die Gerechtigkeit gelockerter Fesseln genießen, 15
sondern sie hält sie fest. Die Entscheidung darüber liegt aber in Folgendem:
Es ist oder es ist nicht. Damit ist also notwendigerweise entschieden,
den einen als undenkbar und namenlos bei Seite zu lassen — denn nicht der wahre
Weg ist er — den anderen aber als vorhanden und wirklich zu betrachten.
Wie könnte demnach das Seiende fürder bestehen, wie einstens entstanden sein? 20
Denn entstand es, so ist es nicht, und ebensowenig, wenn es künftig entstehen wollte.
So ist Entstehen verlöscht, Vergehen verschollen.
Auch teilbar ist es nicht, weil das All ein Gleichartiges ist.

Weder gibt es irgendwo ein Höheres, das seinen Zusammenhang hinderte,
25 noch ein Geringeres; vielmehr ist das All ein von Seiendem Erfülltes.
Drum ist das All ein Zusammenhängendes; denn ein Seiendes stößt dicht an das andere.
Aber unbeweglich in den Schranken gewaltiger Bande
ist es ohne Beginn und Unterlaß; denn Entstehen und Vergehen
sind weit in die Ferne verschlagen: verstoßen hat sie die wahre Überzeugung.
30 Als Selbiges im Selbigen verharrend ruht es in sich selbst
und verharrt so standhaft alldort. Denn die starke Notwendigkeit
hält es in den Banden der Schranke, die es rings umzirkt.
Darum darf das Seiende nicht unvollendet sein.
Denn es ist nicht bedürftig. Andernfalls wäre es gänzlich mangelhaft.
35 Aber dasselbe ist Denken und das, weswegen der Gedanke ist.
Denn nicht ohne das Seiende, in dem es ausgesprochen ist,
wirst du das Denken finden. Denn nicht ist oder wird sein
ein Anderes außerhalb des Seienden; denn das Schicksal hat es gefesselt
an das Vollständig- und Unbewegt-Sein. Denn nach ihm werden alle [die Namen] genannt,
40 welche die Sterblichen festgelegt haben in der [richtigen] Überzeugung, es sei wahr:
Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein,
Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Formung.
Endlich das Ergebnis der Prüfung: Vollendet ist es
allenthalben, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel,
45 von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark. Denn es darf weder in etwas größer
noch in etwas schwächer sein, hier oder dort.
Denn weder gibt es ein Nichts, das es hinderte, zu gelangen
zu Gleichem, noch ist Seiendes im Stande
hier mehr oder hier weniger zu sein als Seiendes, da das All unberaubbar ist.
50 Sich selbst nämlich allerseits gleich hält es sich gleichmäßig in seinen Grenzen.
Hier lasse ich dir versiegen das verläßliche Wort und den Gedanken
Über die Wahrheit: Meinungen lerne von hier ab kennen, sterbliche,
indem du meiner Verse trüglichen Bau anhörst.

Zwei Formen nämlich haben sie festgesetzt, [um nach ihnen] ihre
Einsichten zu nennen.
Beide [Formen] eine [Form] nennen, sei unerlaubt — worinnen sie irrten. — 55
Sie schieden aber beide als Gegensätze an Gestalt und ihre Merkzeichen
sonderten sie von einander: hier das ätherische Flammenfeuer,
das milde, gar leichte, sich selber überall gleiche
dem Anderen aber ungleiche. Dagegen gerade entgegengesetzt
die lichtlose Nacht, ein dichtes und schweres Gebilde. 60
Diese ganze Weltordnung will ich dir glaubhaft sagen.
So ists unmöglich, daß dir irgendwelche menschliche Einsicht den
Rang ablaufe.

IX.

Aber da alles Licht und Finsternis benannt
und den Dingen nach ihren Kräften diesseits und jenseits ihre Namen
zugeteilt worden,
so ist das All ein Volles zugleich von Licht und von unsichtbarer
Finsternis,
beide einander gleich, da keinem ein Anteil am anderen zukommt.

X.

Du wirst aber erfahren des Aethers Wesen und im Aether alle
Sternbilder und der reinen klaren Sonnenfackel
sengendes Wirken, und woher sie entstanden,
und das irrende Wirken des rundäugigen Mondes wirst du erkunden
und sein Wesen, wirst aber auch erfahren, woher der rings um- 5
fassende Himmel
entsproß und wie die Notwendigkeit ihn führend zwang,
die Schranken der Gestirne festzuhalten.

XI.

wie Erde und Sonne und Mond
und der gemeinsame Aether und die himmlische Milchstraße und der
äußerste
Olympos und der Sterne heiße Kraft drängten,
geboren zu werden.

XII.

Denn die engeren Kränze wurden angefüllt mit ungemischtem Feuer,
die darauf folgenden mit Nacht, dazwischen aber ergießt sich des
Feuers Anteil.

In ihrer Mitte ist die Göttin, welche alles lenkt.
Denn überall regt sie weherfüllte Geburt und Paarung an,
5 indem sie das Weib dem Manne zur Begattung sendet und umgekehrt wieder
den Mann dem Weibe.

XIII.

Als ersten von allen Göttern ersann sie den Eros.

XIV.

Der Mond ist ein
nachterhellendes, um die Erde irrendes, fremdes Licht.

XV.

Der Mond stets schauend nach der Sonne Strahlen.

XVI.

Denn wie er sich jeweilig verhält in Bezug auf die Mischung der vielfach getroffenen Organe,
so tritt der Geist den Menschen zur Seite. Denn eben das
ists, was sinnt bei den Menschen, bei allen und jedem:
die Beschaffenheit der Organe. Das Volle freilich ist erst der Gedanke.

XVII.

Auf der Rechten die Knaben, auf der Linken die Mädchen.

XVIII.

Denn wenn Mann und Weib der Liebe Keime mischen,
formt die Kraft, die sie in den Adern aus verschiedenem Blute bildet,
wenn sie die gleichmäßige Mischung erhält, wohlgebaute Körper.
Doch wenn in dem gemischten Samen verschiedene Kräfte streiten
5 und diese in dem gemischten Körper keine Einheit schaffen, so werden sie grauenvoll
das keimende Leben durch Doppelgeschlechtigkeit heimsuchen.

XIX.

Also entstand dies nach der Meinung und besteht auch jetzt
und wird von nun an in Zukunft so wachsen und dann sein Ende nehmen.
Für ein jegliches dieser Dinge aber haben die Menschen einen bezeichnenden Namen festgesetzt.

B. Das System.

I.

Gegensätze beherrschen die Welt; warm und kalt,[1] licht und finster,[2] dünn und dicht,[3] leicht und schwer,[4] Feuer und Erde.[5] Aus Feuer und Erde erfolgen aber wieder gegensätzliche Zustände. Verdichtetes Feuer ist Luft, verdichtete Luft Wasser, verdichtetes Wasser Erde; denn Luft und Wasser sind die Mischungszustände, welche zwischen Feuer und Erde in der Mitte liegen.[6]

Das All ist ganz voll von Licht und zugleich ganz voll von unsichtbarer Finsternis. Beide halten sich die Wage und keinem kommt ein Anteil am anderen zu.[7] Da beginnt sich die Finsternis zu sammeln und das Licht sucht sie zu durchdringen. Das warme Licht umfängt die kalte Finsternis und eine große Weltkugel[8] ballt sich zusammen. Das Feuer verdichtet sich zur Luft; die Erde entsteht, wie die verdichtete Luft herabrinnt.[9] Und da dieses Herabrieseln von allen Seiten her zugleich stattfindet, hat auch die Erde die Gestalt einer Kugel,[10], welche in Mitten des Kosmos ruht und in diesem Zustand ewiglich verharrt, weil sie von den Grenzen der Welt nach allen Seiten zu gleichen Abstand hat.[11]

Gleich einer Mauer umgibt der Himmel, die äußerste Umhüllung der Erde,[12] das Weltall. Unter ihm sind die mit dem All zugleich sich drehenden Gestirne, die namenlosen und unzählbaren,[13] zersträuet — ein feuriger Kranz.[14] In der Mitte des Alls schwebt die Erdkugel. Unter der Erde ist wieder, wie oberhalb derselben, der feurige Kranz der Gestirne.[15] Aus der Erde wird durch Ausdünstung zunächst dichter Dunst und dann Luft. Die Elemente wandeln sich in einander um. Dicht und dünn, Licht und Finsternis, sind zu Kränzen wechselseitig verflochten. Durch Ausdünstung aus

---

[1] DFV p 112 n 24 Z 7. — [2] Simpl. phys. 39, 10 DFV p 114 n 34, fr 9. — [3] Aet. II 7, 1 DFV p 114 n 37 Z 2. — [4] fr 8 v 55—59 und das Scholion hierzu Sympl. phys. 31, 3. — [5] Arist. Metaph. I 986 b 18 DFV p 112 n 24. Alex. (in Metaph I, 3 984 b 3) p 31, 7 (Hayd.) DFV p 110 n 7, Diog. L. IX, 21 DFV p 109, 1. Clem. protr. 5, 64 p 55 (Pott.) DFV p 114 n 33, Hippol. Ref. I 11 DFV p 112 n 23. — [6] Arist. de gen. et corr. II 3 330 b 13 DFV p 114 n 35. — [7] fr. 9. — [8] Aet. I 7. 26 DFV p 114 n 31. — [9] [Plut.] Strom. 5 (Eus. P. E. I 8, 5 DDox 580) DFV p 112 n 22 Z 2. — [10] Diog. L. IX 21 DFV p 108, 9. — [11] DFV p 115 n 44. — [12] Aet II 11, 1 DFV p 115 n 38. — [13] Anonym. Byzant. ed. Treu p 52, 19 [Isag. in Arat. II, 14 p 318, 15 Maass] DFV p 115 n 40. — [14] Aet. II 12, 8 DFV p 115 n 39. — [15] Aet II 7, 1 DFV p 114 n 37.

dem Feuer entsteht der Kreis der Milchstraße. Aus diesem sondern sich Sonne und Mond ab, aus den feineren Bestandteilen die Sonne, die deshalb auch warm ist und leuchtet, der kalte Mond aus den gröberen und dichteren.[1] Und deshalb ist auch die Sonne feurig,[2] der nachterhellende, irrende Mond[3] aber, der eben so groß ist wie die Sonne,[4] nicht. Er ist nicht mehr reines Feuer, sondern gemischt aus Feuer und Luft.[5] Deshalb leuchtet er auch nicht selbst, sondern empfängt sein Licht von der Sonne,[6] nach deren Strahlen er stets sein Antlitz richtet.[7] Die äußerste Umzirkung der Welt bildet also der Himmel, die engeren Kränze wurden angefüllt mit ungemischtem Feuer, die nach diesen folgenden mit Finsternis; dazwischen aber ergießt sich des Feuers Anteil. In ihrer Mitte ist die Gottheit, die alles lenkt.[8]

Ihr Name ist Notwendigkeit oder auch Gerechtigkeit.[9] Sie waltet im All, sie zwingt den ringsumfassenden Himmel, die Schranken der Gestirne festzuhalten.[10] Von allen Göttern aber ersann sie zuerst den Eros.[11] Um seinetwillen strebten Erde, Sonne, Mond und der gemeinsame Äther und die himmlische Milchstraße und der äußerste Olympos und der Sterne heiße Kraft zur Geburt.[12]

Und als die Erde sich aus den Kreisen der Luft abgesondert hatte, da ließ die Gottheit aus denselben gegensätzlichen Elementen, aus denen die Welt besteht, auch die Wesen entstehen. Aus Feuer und Erde und aus den Stoffen, die aus der Mischung von Feuer und Erde entstehen, bildeten sich zur verhängten Stunde die Wesen im Innern der Erde.[13] Und der Reihe nach, wie es ihnen bestimmt war, keimten sie aus dem Boden unter dem Einflusse der Sonnenwärme empor: zuerst die Pflanzen, dann die Tiere und zuletzt[14] die Menschen zu der ihnen verhängten Stunde. Auch die Menschen entstanden durch den Einfluß der Sonne.[15] Die Pflanzen nun blieben stets mit ihren Wurzeln in der Erde haften und erlangten nicht die Freiheit, sich zu bewegen und ihre Stelle zu verändern. Aber die Tiere und die Menschen erlangten sie. Glied für Glied wuchsen ihre Körper aus der Erde hervor.[16] Auch waren sie gleich verschieden nach

---

[1] Aet. II 20, 8a DFV p 115 n 43. — [2] Aet II 20, 8 DFV p 115 n 41. — [3] fr 14. — [4] Aet II 26, 2 DFV p 115 n 42. — [5] Aet. II 7, 1 DFV p 114 n 37 Z 11. — [6] DFV p 115 n 42. — [7] fr. 15. — [8] fr 12 v 1—3. — [9] fr 1 v 14, Aet. I 25, 3 DFV p 114 n 32. — [10] fr 10. — [11] fr 13. — [12] fr 11 — [13] Platon Protag. 320 D. — [14] ibid. 321 C. — [15] Diog. L. IX 22 DFV p 109, 2. — [16] Censorin 4, 8 DFV p 116 n 51.

ihrem Geschlecht, Männchen und Weibchen. Und von den Menschen wuchsen die Männer in den nördlichen Gegenden und wurden kälter und erhielten eine festere Körperbeschaffenheit, die Weiber aber sproßten im Süden empor. Sie sind zarter und wärmer.[1] Denn es ist ebenso ein Irrtum, zu glauben, die im Wasser lebenden und die blutlosen Tiere seien kälter als die auf dem Lande lebenden oder Blut besitzenden, wo sie doch sehr viel Wärme an ihre Umgebung verlieren, wie es falsch ist, zu glauben, die Weiber seien kälter als die Männer. In Wirklichkeit sind die Weiber wärmer; denn ihre Geschlechtsteile sind blutreicher.[2]

Als aber die Menschen aus dem Boden entsproßt waren, verließen sie die Stätte, an der sie entstanden waren, und eilten zu ihrer wechselseitigen Begattung.[3] Sie kamen zu einander von verschiedenen Seiten: die Männer von Norden, die Weiber von Süden, die Männer von rechts, die Weiber von links. Und nach diesen gegensätzlichen Gegenden und den mit ihnen verbundenen Beschaffenheiten richtete sich damals für alle Zeit das Geschlecht der Kinder, welche Mann und Weib mit einander erzeugen, Der Same entsteht in beiden Körperhälften des Mannes.[4] Der in der linken entstandene ist geeignet, Mädchen zu zeugen, der aus der rechten Knaben. Ebenso empfangen die Weiber männliche Kinder in der rechten, weibliche Kinder in der linken Hälfte ihrer Gebärmutter.[5] Das Weib bestimmt durch die jeweilige Beschaffenheit und Lage ihrer Geschlechtsteile den Platz, an welchem der Samen des Mannes zur Ausbildung gelangt.[6] Und hierdurch beeinflußt es auch die Gestaltung der Kinder.[7] Wenn der männliche Samen des Vaters in die linke Hälfte der Gebärmutter gelangt, wird der Knabe der Mutter ähnlich und erhält zu seinen vorwiegend männlichen Eigenschaften auch einige weibliche hinzu. Kommt aber der weibliche Samen des Vaters in die rechte Hälfte der Gebärmutter, dann wird das Mädchen dem Vater ähnlich und erhält neben seinen weiblichen auch noch einige männliche Eigenschaften.[8] Wenn Mann und Weib der Liebe Keime mischen, formt die Kraft, die sie in den Adern aus verschiedenem Blute bildet, wenn sie die gleichmäßige Mischung

[1] Aet V 7, 2 DFV p 116 n 53. — [2] Arist. de partt. an. II 2 648 a 25 DFV p 116 n 52. — [3] Censorin 4, 8 DFV p 116 n 51. — [4] Censorin. 5, 2 DFV p 116 n 53. — [5] Lactant. de opif. 12, 12 DFV p 116 n 54. — [6] Arist. de gen. an. IV 1 763 b 30 DFV p 116 n 53. — [7] Aet. V 11, 2 DFV p 116 n 53 — [8] DFV p 116 n 54.

erhält, wohlgebaute Körper. Doch wenn in dem gemischten Samen verschiedenartige Kräfte streiten und diese in dem gemischten Körper keine Einheit schaffen, so werden sie grauenvoll das keimende Leben durch Doppelgeschlechtigkeit heimsuchen.[1]

5 Der Körperbeschaffenheit entspricht die der Seele. Denn die Beschaffenheit der Organe: das ist's, was das Sinnen erzeugt.[2] Mit dem Menschen ändert sich auch seine Gesinnung.[3] Die Seele ist von derselben Beschaffenheit wie der Körper und wie die Welt: auch sie besteht aus Feuer und Erde.[4] Sie wohnt in der Brust 10 und leitet von hier aus den ganzen Körper.[5] Sie erkennt, was in den Körper gelangt und wie er dadurch verändert wird; denn sie ist von der nämlichen Beschaffenheit. Gleiches wird durch Gleiches erkannt.[6] Die Sehstrahlen greifen durch die Öffnungen der Augen nach außen und erfassen, was von den Gegenständen auf den Körper 15 eindringt.[7] Durch die Öffnungen des Körpers gelangen die Eindrücke zur Seele, jedoch nur jene, welche durch diese Öffnungen hindurch können, weil sie ihnen angemessen sind. Die, welche nicht in die Öffnung passen, können von ihr auch nicht aufgenommen werden.[8] Und wenn der Sinneneindruck die Seele erreicht hat, wird 20 er von ihr erkannt, weil sie selbst die Gegensätzlichkeiten der Dinge in sich enthält.[9] Der Lebendige erkennt Licht, Wärme, Schall, weil seine Seele feurig ist, und erkennt Finsternis, Kälte, Schweigen, weil seine Seele erdig ist. Der Todte, aus dessen Körper die feurigen Bestandteile der Seele entflohen sind, erkennt nur mehr 25 die Finsternis, die Kälte, das Schweigen. Und in diesem Sinn wie der Todte hat überhaupt jedes Ding, das existiert, auch Empfinden.[10]

Im lebendigen Körper richtet sich der Sinneneindruck nach demjenigen der entgegengesetzten Elemente, welches durch ihn zur Oberherrschaft gelangt. Denn je nachdem das Warme oder das 30 Kalte überwiegt, ändert sich der Gemütszustand. Besser und geklärter wird er durch das Warme, aber auch er bedarf eines gewissen harmonischen Ausgleiches in seiner Mischung.[11] Es gibt keinen anderen Unterschied zwischen den Bewußtseinszuständen als den, der sich aus der Mischung der Elemente ergibt. Auch Erinnern

[1] fr 18. — [2] fr 16 v 3. — [3] Arist. Metaph. III 5 1009. — [4] Macrob. S. S. I 14, 20 DFV p 115 n 45. — [5] Aet. IV 5. 5 DFV p 115 n 45. — [6] Theophr. de sens. 1 DFV p 115 n 46 Z 3. — [7] Aet. IV 13. 9. 10 DFV p 116 n 48. — [8] Aet. IV 9, 6 DFV p 116 n 47. — [9] Theophr. de sens. 1 DFV p 115 n 46 Z 11, 12. — [10] id. ibid. DFV ibid. p 115/116. — [11] id. ibid. DFV ibid. Z 7.

und Vergessen entsteht je nach dem Vorwiegen des Warmen oder des Kalten in der Mischung.[1] Und da diese Gegensätze in allen Wesen walten, so gibt es überhaupt kein Wesen, das im eigentlichen Sinne des Wortes unvernünftig wäre.[2]

Vermittelst der Sinne aber erkennen die Wesen die Welt. Die Vollkommenheit dieser Erkenntnis unterscheidet sich nach der Vollkommenheit ihrer körperlichen Beschaffenheit. Das Vollkommenste unter den Wesen ist der Mensch. Aber die Menschen sind von einander verschieden, die Dinge stellen sich verschiedenen Menschen verschieden dar, die Wahrnehmungen sind trügerisch.[3] Wer dies beachtet, erkennt, daß der Mensch nicht die Wahrheit zu erfassen vermag. Nur „meinen" und mutmaßen kann er; das „Wissen" steht bei der Gottheit. Aber nach ihm trachtet er aus seiner ganzen Seele und er sucht den Pfad, der ihn zu ihr führen könnte. Schwer aber ist es, zur Gottheit vorzudringen.

Sie, die den Eros erschaffen und dem Licht die Sehnsucht eingepflanzt hat, die Finsternis schöpferisch[4] zu durchdringen und zu formen, ist den Menschen entrückt. Wenn der Sonnenwagen vom Untergang zum Aufgang zurückkehrt, geleiten ihn die Heliadenmädchen, nachdem sie das Haus der Nacht verlassen haben, zum Licht, zu dem sie seine Fahrt beschleunigen.[5] Inmitten dieses Laufes,[6] an der Grenze zwischen gestern und morgen, ragt eine gewaltige Pforte in das All empor, an deren ewiger Schwelle sich die Pfade des Tages und der Nacht begegnen.[7] Diese Pforte führt zu dem Hause der Göttin selbst, welche die Schlüssel sorgsam verwahrt.[8] Dort ist ihr Herrschersitz, von dem aus sie das Entstehen, das Geschehen[9] und das Vergehen[10] der Welt lenkt. Denn das All[11] und der Türsturz und der Thron der Gottheit und die Gottheit selbst: die sind ewig[12] und wurden weder geschaffen,[13] noch werden sie je vergehen.[14] Heil dem, der durch das Tor in die Behausung der Gottheit eintreten und aus ihrem ewigen Munde das Wesen der Dinge erfahren durfte![15]

---

[1] id. ibid. DFV ibid. Z 9. — [2] Aet. II 5. 5 DFV p 115 n 45. — [3] DFV p 116 n 49. — [4] Diog. L. IX 21 DFV p 109, 1. — [5] fr 1 v 9. 10. — [6] cf. Aet. II 7. 1 DFV p 114 n 37 Z 6. — [7] fr 1 v 11. — [8] fr. 1 v 27. — [9] cf. fr 12 v 4 f. — [10] Hippol. Ref. I 11 DFV p 112 n 23 Z 4. — [11] id. ibid. DFV ibid. Z 6. [12] [Plut.] Strom. 5 (Eus. P. E. I 8, 5) DFV p 112 n 22 Z 3. — [13] Aet. II 1, 2 DFV p 114 n 36. — [14] Plut. ad. Colot. 13 p. 1114 D DFV p 114 n 34 Z 4. [15] fr 1 v 28.

II.

Die soeben gegebene Zusammenstellung der wichtigsten positiven Lehren des Parmenides nach ihrem unmittelbar überblickbaren, inneren Zusammenhang umging geflissentlich alle jene Stellen des Systemes, 5 welche bis auf den heutigen Tag sämtlichen Forschern die größten Schwierigkeiten bereitet und dem Parmenides den Ruf zugezogen haben, daß er womöglich noch dunkler sei als Heraklit. Und in der Tat pflegt derjenige, der tiefer und tiefer in die Gedanken des Ephesiers einzudringen sucht, sich durch immer klarere und deutlichere 10 Einsichten belohnt zu sehen, während das Studium des Eleaten, wenn es in der Weise vorgenommen wird, welche die Quellenlage zu erfordern scheint, jeden Augenblick den Grund und Boden zu verlieren droht. Die Schwierigkeit aber liegt darin, daß Parmenides selbst in seinem Lehrgedichte mit aller Deutlichkeit sein System in zwei 15 Lehren gliederte. Er stellte der Lehre von der „Wahrheit" die von den „Meinungen" der Menschen gegenüber. Wie sich diese beiden Lehren zu einander verhalten, welchen Rang und welche Stellung jede von ihnen in dem Systeme einzunehmen hat und welche Gründe den Philosophen dazu bringen konnten, diese Unterscheidung zu 20 treffen, — darüber muß man sich klar zu werden suchen, wenn man Parmenides verstehen will.

Freilich, wäre die einfachste Erklärung gleich auch immer die beste, dann könnte man rasch über die Schwierigkeit hinwegkommen, indem man der bisher noch von niemand angenommenen Ansicht bei-25 pflichtete, welche Hermann Diels über Parmenides geäußert hat. Nach ihr hätte Parmenides wirklich nur eine Lehre gehabt, nämlich die in der „Wahrheit" niedergelegte, während die „Meinung" die „Meinungen der Sterblichen," d. h. der dem Parmenides bekannten übrigen Philosophen, „denen nicht wahre Beweiskraft innewohnt", 30 enthalten hätte. Parmenides hätte nicht seine Lehren in ihr entwickelt, sondern die Lehren anderer Philosophen durch möglichst konsequente, eigentlich persifflierende Darstellung widerlegen wollen. „Es weht eine platonische Ironie durch die *Δόξα*, für die freilich im Altertum wie heutzutage nur das *χρυσοῦν γένος* ein Verständis 35 besitzt." Aber die platonische Ironie selbst ist zu oft eine crux, als daß man sie so leichthin ausspielen dürfte. Sollte ein Sextus Empiricus, dem das Lehrgedicht doch wohl ganz vorlag, wirklich diese „Ironie", wenn es sie gegeben hätte, nicht mit Freuden aufgespürt haben? Aber wenn demnach schon zu den Zeiten des großen Skeptikers

jenes goldene Geschlecht, das die Doxographie des Parmenides nach ihrem ironischen Werte zu schätzen vermochte, von der Erde verschlungen war, müssen wir heute wohl fragen, ob es je gelebt haben kann. Es hat etwas Verlockendes an sich, die ganze Überlieferung, wie sie liegt und steht, unseren Philosophen total mißverstehen zu lassen: 5
aber wenn das, was sie mißverstanden haben soll, nirgends anders erhalten ist als in der Vermutung eines modernen Kopfes, dann stelle ich mich getrost auf den Standpunkt der antiken Böotier, welche an der Ironie des Parmenides vorübergingen und aus seiner „Meinung" eine ganze, in sich wohl zusammenhängende Anzahl von „Meinungen" als 10
Meinungen des Parmenides überliefert haben, wobei dieselben von denen der übrigen uns bekannten Denker um ihn in vielen prägnanten Zügen, die sich selbst wieder zu einem einheitlichen Bilde zusammenschließen, abweichen. Schon die soeben gegebene Zusammenstellung dieser Meinungen nach ihrem unmittelbar hervortretenden inneren Zusammen- 15
hang zeigt, daß auch in ihnen ein System enthalten ist. Die Deutung von Diels ist also nicht imstande, die Schwierigkeit, welche mit der doppelten Lehre des Parmenides verknüpft ist, zu beseitigen.

Wir könnten trachten, diese so sonderbare Erscheinung einer doppelten Lehre aus analogen Fällen begreiflich zu machen: aber 20
wenn wir auch die gesamte Geschichte der Philosophie durchmustern, begegnen wir doch nicht einem Phänomene der nämlichen Art. Eine doppelte Lehre hat es wohl auch schon vor Parmenides in einer Schule gegeben, der dieser Philosoph nahe stand, nämlich in der Schule des Pythagoras. Und doch ist die Analogie bloß äußerlich 25
vorhanden. Pythagoras soll seinen vertrauteren Schülern die unmittelbare Wahrheit, den ferner Stehenden aber bloß unerläuterte, rätselhafte, symbolische Formulierungen derselben mitgeteilt haben. Diese Lehrart, welche den Grundstock jener Schulorganisation gebildet zu haben scheint, setzte voraus, daß die Kenntnis der Wahr- 30
heit den Unkundigen gefährlich sei; denn sie verstehen die Wahrheit nicht und wissen sie daher auch nicht richtig zu verwenden. Und zudem ist sie etwas Heiliges und die Gottheit würde es rächen, wenn sie ihre Schätze dem Unreinen, Uneingeweihten anvertraut sähe. Auch diese beiden Argumente für die Unterscheidung zwischen 35
exoterischer und esoterischer Lehre drücken das nämliche Prinzip das eine Mal sachlich, das andere Mal religiös-bildlich aus, also selbst wieder entsprechend der Unterscheidung zwischen exoterischer und esoterischer Lehre. Beide Lehren stehen demnach in einem

festen, überblickbaren Zusammenhang; sie sind der zweifache Ausdruck desselben Gedankens mit verschiedenen Mitteln. So steht aber die Sache bei Parmenides nicht. Seine Wahrheiten betreffen ein anderes Thema als seine Meinungen, sie hängen auch unter einander
5 in ganz anderer Weise zusammen. Und noch mehr! Die Pythagoräer glaubten an den praktischen Wert der geheimgehaltenen Wahrheit: sie verbürgte ihnen Macht. Bei Parmenides hingegen scheint die Wahrheit nur Gegenstand eines rein theoretischen Interesses zu sein, während die Macht bei den Meinungen liegt.
10 Dieses Moment erschwert womöglich das Verständnis noch mehr. Den „Wahrheiten“ scheint dadurch jede Beziehung zur „Wirklichkeit“ abgeschnitten, die „Wirklichkeit“, die Praxis scheint der „Meinung“ zugeordnet zu sein, und fast mit Notwendigkeit unterliegt man dem Eindrucke, als sollte das dermaßen „Gemeinte“ hierbei eo
15 ipso als unwahr, als Täuschung und Trug charakterisiert sein. Und doch läßt sich erkennen, daß beide Auffassungen, welche an diesen Eindruck anknüpfen können, den Gedanken des Parmenides nicht gerecht werden. Die eine dieser Auffassungen nämlich nimmt die Kunstausdrücke des Parmenides ganz trivial, sie deutet den Gegen-
20 satz „Wahrheit-Meinung“, der zunächst bloß kontradiktorisch sein kann, sofort konträr und sie glaubt dem Verständnisse der Philosophie des Parmenides schon näher gekommen zu sein, wenn sie sich erinnert, daß ja auch in der Introduktion der hesiodischen Theogonie die Musen von sich sagen, sie wüßten allerlei dem Wirklichen bloß
25 ähnliche Lügen, aber auch Wahrheiten zu verkünden. Aber daß Hesiod doch nur Wahrheiten mitteilt und den ganz gewöhnlichen Gegensatz zwischen Lüge und Wahrheit in seinem Systeme in keiner Weise zum Ausdrucke bringt, zeigt wohl an und für sich schon deutlich genug, daß Parmenides komplizierter gedacht haben muß.
30 Seine Meinungen sind zwar nicht „Wahrheit“, sie sind aber schon deswegen bei ihm nicht Lügen, weil ihrer Mehrheit nicht auch eine Mehrheit von Wahrheiten, sondern nur die Wahrheit gegenübersteht. So sehen wir uns immer mehr zur zweiten Auffassung hingedrängt, welche den Gegensatz wohl tiefer aber ganz modern zu deuten
35 sucht. Man betrachtete bisher die Meinungen als Erzeugnisse menschlicher Sinnestätigkeit, die Sinne als trügerisch, die zweite Lehre des Parmenides als die Lehre von dem „Scheinwesen“. Der Gedanke, den man dem Parmenides zumutet, ist ungefähr der Grundgedanke des modernen „Idealismus“, aber dargestellt im Sinne der

platonisierenden Aristoteleskommentatoren und des Aristoteles selber, d. h. nämlich so, daß man das Erkenntnisproblem als erfaßt voraussetzt. Für jene Männer hatte das Wort „Meinung“ eine neue durch die erkenntniskritische Richtung jener Zeit bestimmte Bedeutung erhalten, und so suchten sie ihren eigenen „Idealismus“ schon bei Parmenides nachzuweisen. Da uns gerade in ihren Schriften nicht nur die wichtigsten Bruchstücke von der Lehre des Parmenides, sondern gleich im Anschlusse an diese, zunächst recht schwer verständlichen Texte ihre deutenden Auslegungen erhalten sind, vermochten sie bis auf den heutigen Tag die Forschung in den Bann ihrer Interpretationen zu schlagen. Man betrachtete den Parmenides und die Eleaten überhaupt unter dem Gesichtspunkte der kritischen Philosophie. Die Lehre vom Sein, die Wahrheit, sollte der Ontologie oder Metaphysik entsprechen, als Lehre von dem, was „gedacht“ werden kann, und die Lehre vom Werden, die Meinungen, wäre die Phänomenologie, die Wissenschaft von dem, was „erfahren“ werden kann. Auch wären wir berechtigt, uns über Parmenides zu belustigen, wenn wir in seiner Ontologie ersichtlich empirische Bestandstücke nachweisen könnten, weil dort alles a priori zu sein hätte. Und die Ausarbeitung der Vernunftkritik hätten die Eleaten sukzessive vollzogen, die Antinomien der reinen Vernunft hätte Zenon gefunden: Kant selbst hat es sich in seiner Vernunftkritik etwa so gedacht.

Aber derselbe Kant hat ein schwerwiegendes Wort ausgesprochen, welches hier nicht übergangen werden darf, weil es eine wichtige Denkerfahrung der Philosophen niederlegt: Kritizismus setzt vorangegangenen Skeptizismus voraus. Dann stehen wir aber einfach vor einem Problem, das ungefähr so zu formulieren wäre: Konnten die Eleaten Kritiker sein? Kant selbst hätte auf diese Frage so lange mit Nein antworten müssen, bis es ihm gelungen wäre, einen voreleatischen Skeptiker ausfindig zu machen. Da wir einen solchen nicht kennen, scheint es, als dürften wir einfach entgegen Kant und entgegen Aristoteles sagen: Die Eleaten waren durchaus nicht Kritiker, also auch Parmenides nicht.

Diese schroffe Ablehnung wäre jedoch wieder zu viel. Wir haben in der Tat bei einem vorparmenidischen Denker, bei dem Eleaten Xenophanes selbst, so lange er noch nicht Eleate war, skeptische Anklänge gefunden. Aber die Skepsis des Xenophanes war keine technische Skepsis, ihr war kein erkenntnistheoretisches System, keine Formulierung des Erkenntnisproblemes, ja nicht einmal

ein Keim zu einer solchen, vorangegangen. Sie war Skepsis aus der Lebenserfahrung des Vielgereisten, der nur mißtrauisch und zögernd dem Neuen gegenübertreten mag. Wir wollen daher bloß sagen: der Kritizismus der Eleaten muß sich von dem technischen Kritizismus zum mindesten eben so stark unterschieden haben, wie der Skeptizismus des Xenophanes sich von dem technischen Skeptizismus unterschieden hat, nämlich toto coelo.

In Wirklichkeit muß der Unterschied übrigens noch größer gewesen sein, als man ihn nach dem eben gegebenen Schlüssel schätzen möchte; denn Xenophanes und Parmenides sind durch eine Fülle neuer Beobachtungen, bereicherten, wissenschaftlich ausgebildeten Denkens, von einander getrennt: Xenophanes, der Empiriker, dem die Naturphilosophen nur gelegentlich, nicht aber sachlich interessant sind, — Parmenides, der Theoretiker, der sich in die Abstraktionen des Anaximander über das Unendliche und die Grenze, über Gegensatz und Einheit vertiefen kann, der kundig der Entdeckungen des Alkmaion von Kroton die Spekulationen der Jonier an der Hand neuer Erfahrungen zu überprüfen und zu erweitern vermag. Nach welchen anderen Gesichtspunkten sollen wir da die Abweichungen des Parmenides von Xenophanes betrachten, wenn nicht nach seinem Verhältnisse zu Anaximander, zu Alkmaion, zur Erfahrung, zu dem positiven Wissen seiner Zeit? Innere und äußere Wahrscheinlichkeiten sprechen gemeinsam dafür, daß diese Zeit den Standpunkt des Xenophanes überholt hatte und daß Parmenides sich durch ein ganzes Leben von seinem Meister getrennt sah. Denn sein Lehrgedicht hat er als Greis abgefaßt.

Einige Gedanken desselben tragen direkt den Stempel der Greisenhaftigkeit an sich. Die Sehnsucht nach Ruhe, das Mißtrauen und der Überdruß gegen den Lärm der lauten, grellen Welt, der Blick nach dem Ewigen und die letzte poetische Verklärung — das sind Früchte, welche dem Winzermesser des Todes entgegenreifen. Nur die Rücksicht auf die Nöten der Menschen zeigt den Philosophen bemüht, von seinen reichen Lebens- und Denkerfahrungen das Wissenswerteste aufzubewahren, die hellen Bilder seiner Jugend, die Kinder seines ersten Hoffens, die verklungenen Freuden des Suchens und Findens, von denen er jetzt nur mehr träumen kann. Und das Reich zwischen diesen beiden Welten, zwischen dem Einst und dem Jetzt, der bewegten Jugend und dem sinnend stillen Alter, — das ist ihm versunken. Der Greis lebt in seiner Gegenwart und in

seiner Jugendzeit; die Brücke zwischen beiden entschwindet ihm. Und die Jugend ersehnt er, ob er sie gleich nie billigen kann. Er ist reicher als sie, aber er weiß auch, daß sie stärker ist als er. Meinung, das ist Jugend, das ist Macht, das ist Menschensehnen; aber Wahrheit, das ist das Letzte, das Ende, das Ewige. Sie kann nur der schauen, der auch dem Anblicke der Gottheit selbst sich nähert. Wer aber die Gottheit schaut, der stirbt.

Die doppelte Philosophie des Parmenides scheint also nicht Luxus zu sein, nicht Sport des Gedankenkünstlers, der mit lächelnder Leichtigkeit jetzt für und jetzt wider kämpft und die erstaunten Zuhörer verwirren will; auch nicht Rechthaberei eines Mannes, der alles wissen will, damit sich niemand rühmen könne, ihm in Sachen der Weisheit den Rang abgelaufen zu haben. Durch die philosophischen Spekulationen jener Zeiten geht ein zu tiefer, blutiger Ernst hindurch, als daß wir dem Parmenides die leichtfertige Geschicklichkeit jener späteren Sophisten zur Last legen dürften, welche in der unerfüllten, leeren Form zu schwelgen gewohnt waren. Als Platon seinen Parmenides schrieb, kannte man schon fast nur mehr noch *diese* Art der Behandlung ontologischer Fragen, und der Meister, der eine Schule begründet hatte, aus der sie hervorgegangen war, schien eben auch selbst sie mit Meisterschaft handhaben zu müssen. Aber das ist eine späte Konstruktion. Die Autorität Platons war nicht im Stande, ihr zu dem nämlichen Ansehen zu verhelfen, welche jene andere Konstruktion des Aristoteles und der Aristoteliker heute noch besitzt. Sie schließt, wenn man sie scharf betrachtet, eine *dritte* Auffassung von dem Gegensatze zwischen Wahrheit und Meinung in sich, nämlich jene Auffassung, welche „Meinung“ als Willkür des Sophisten gilt, als Schein, der glaubbar gemacht und durch Trugschlüsse und Darstellungskünste erhärtet werden soll. Und doch dürfte diese Deutung nicht nur zeitlich sondern auch sachlich der Wirklichkeit beträchtlich näher stehen als jene andere, aristotelische; denn ganz ausdrücklich hebt Parmenides selbst in seinem Lehrgedichte hervor, daß es notwendig sei, die Meinungen zu erhärten und zu beweisen, ja ihnen zur Geltung zu verhelfen. Damit ist nicht gesagt, Platon habe die richtige Deutung gegeben, aber wohl ist damit gesagt, daß man darüber nachsinnen sollte, daß selbst noch Platon von der erkenntnistheoretischen Deutung der Aristoteliker sich nichts hat träumen lassen.

In der Tat spricht auch der Erfolg, den diese erkenntnistheoretische Auffassung bisher erzielt hat, durchaus nicht für sie. So lange man über Parmenides nachdenkt, vertieft man sich, wie es die Anordnung seines Lehrgedichtes mit sich bringt, zunächst in die Wahrheit. Und je mehr man sich in sie vertieft, desto dunkler wird sie. Sie absorbierte ein für alle Male die ganze Aufmerksamkeit; denn sie ist bedeutend, aber unverständlich. Und dann las man manchmal weiter. Man kam zu den Meinungen. Hier war überall Sonnenschein, Verständlichkeit, Schilderung. Man hatte ganz ähnliche Gedanken auch schon von den Naturphilosophen in Jonien entwickeln gehört, hier war keine solche Fülle des Neuen, des Unbegreiflichen. Beziehungen waren nicht gleich offenbar. So kam schon im frühen Altertum jene bedingungslose Zustimmung zu Stande, deren sich der offenkundige Mißverstand in der Deutung des Verhältnisses der beiden parmenidischen Lehren zu einander ungestört erfreuen durfte. Man gab dem Parmenides recht: seine Wahrheit prüfte man, seine Meinungen nahm man nicht ernst. Welchen Wert sollte es auch haben, einen Philosophen in Dingen zu hören, die er offenbar selbst nicht für wahr hielt, da er sie ja nicht als Wahrheit zur Darstellung gebracht hatte, die auch wenig Schwierigkeiten zu enthalten schienen und bei denen kein Sophist sich groß oder auch nur scharfsinnig dünken konnte. Und so kommt es, daß auch die Überlieferung selbst das vermeinte Verhältnis beider Lehren zu einander deutlich und in einer für die Beurteilung jener aristotelischen Auffassung höchst ungünstigen Weise ausdrückt. Die Wahrheit haben wir relativ vollständig vor uns. Große Excerpte könnten uns aufklären, der Wortlaut des Textes selbst, die reichliche, allzu reichliche Diskussion bei den Späteren sollte uns helfen. Aber sie hilft uns nicht, uns so wenig wie den Alten. Von den Meinungen haben wir nur Splitter, den Zusammenhang zwischen ihnen geben uns zur Not wortkarge Berichte, wir müssen einem klaren Thema gegenüber mit der Dürftigkeit der Überlieferung kämpfen. Was wir von der Lehre des Parmenides haben, verstehen wir nicht; was wir verstehen könnten, haben wir nicht. Dürfen wir da behaupten, daß die bisherige Deutung und Behandlung unseres Denkers sich aus sich selbst heraus rechtfertigt? Sie ist uns verständlich, aber sie zeigt durch ihre traurigen Ergebnisse, daß sie falsch ist. Sie führt zur Vernichtung des Verständlichen und damit zur Vereitlung des Verständnisses. Daraus folgt, daß sie durch ein anderes Verfahren ersetzt werden muß.

Wie Parmenides selbst gedacht hat, das zeigt uns am besten sein eigenes Werk, ja sogar schon dessen Titel. Es handelte von der Wahrheit und von den Meinungen. Nur den zweiten Teil können wir als Erörterung „über die Natur“ bezeichnen; der erste handelte auch nach des Parmenides eigener Ansicht nicht über die 5 Natur. Und doch ist der Titel beiden Teilen gemeinsam. Hierin nun kann man nur so lange einen Widerspruch erblicken, als man beide Lehren als völlig von einander gesonderte Stücke parmenidischen Denkens betrachtet. Sobald aber zwischen ihnen ein wirklicher Zusammenhang bestand, sobald die Wahrheit aus den Meinungen 10 folgte, oder gar in der Denkerfahrung des Parmenides auf die Meinungen, und sobald sie nur im Lehrgedichte selbst ex post eine andere Stellung erhielt, verstehen wir es, daß der Meister selbst beide Lehren als Einheit bezeichnete, als Einheit, die er erlebt hatte. Nur dadurch wird unsere Einsicht in diese Einheit so schwierig, daß er 15 sie nicht auch als solche darstellte. Für ihn waren viele Zwischenglieder ausgefallen. Die Meinungen waren ihm fremd geworden.

Noch hat bis jetzt niemand versucht, zu behaupten, die Meinungen des Parmenides hätten sich aus seiner Wahrheit ergeben: denn niemand wird glauben, daß man aus den letzten Abstraktionen 20 heraus zur Wirklichkeit gelangen könne. Man war verlegen, wie man die Rückkehr vom Abstrakten zum Konkreten, vom Sein zum Werden, begreiflich machen solle. Vielleicht mochte den Parmenides „ödeste Eintönigkeit aus den lichtlosen Räumen“ seines Gedankenbaues angestarrt haben, so daß er sich den Erscheinungen in die 25 Arme warf; vielleicht mochten beide Lehren in seinem Hirne unvermittelt neben einander gewohnt haben, wie Licht und Finsternis, Tag und Nacht, durch einen ewigen Türsturz von einander geschieden; vielleicht — wir könnten noch manchen Kranz aus den Wahrscheinlichkeiten solcher Vermutungen flechten: aber verwegen wäre 30 es, ihn auf das greise Haupt des Parmenides zu drücken. Jedes solche „Vielleicht“ ist ein Merkpfahl der Unwissenheit, die lieber verborgen bleiben soll; denn wenn gar nichts Anderes, so spricht ein Umstand allein und trotzdem entscheidend gegen jedes „Vielleicht“ für die Gewißheit, welche uns in diesem Falle nicht entrückt ist: 35 aus Abstraktionen kommt man nie zum Konkreten, aber aus Konkretem zum Abstraktum; im Konkreten liegt der Trieb zur Abstraktion, im Abstrakten liegt kein Trieb mehr zum Konkreten. Abstraktum — das ist Ruhe, Konkretum — das ist Werden und Sehnsucht nach Ruhe. Und ohne Sehnsucht kein Philosoph. 40

III.

Über die Welt hatten schon vor Parmenides am eingehendsten die Jonier nachgedacht und sie hatten hierbei ihr Nachdenken auf die ganze Natur erstreckt. Die Meinungen des Parmenides zeigen deutlich den Einfluß dieser früheren und zum Teile auch gleich-
5 zeitigen Denker. Insbesondere Heraklit wird von Parmenides mit nicht mißzuverstehender Prägnanz zusammen mit seinem Anhang abgeurteilt. Die Heraklitäer sind nichtswissende Sterbliche, Doppelköpfe, stumm zugleich und blind, verdutzte, urteilslose Gesellen, denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt, und nicht für dasselbe,
10 für die es bei allem einen Gegenweg gibt.[1] Was Parmenides von Heraklit gewußt haben kann, läßt dieses Urteil begreifen. Die Schrift des Heraklit hatte er sicher nicht in Händen und seine Kenntnis des Systemes stützte sich wohl der Hauptsache nach auf die gewiß nicht vollständigen und auch wohl kaum sehr zuverlässigen
15 Berichte, welche er durch die Vermittlung von Männern wie Hermodoros etwa erhalten haben mochte. Auch steht der scharfe Tadel nicht in den Meinungen, sondern in der Wahrheit, und wohl kaum mochte derselbe letzten Endes in etwas Anderem als darin begründet gewesen sein, daß wohl schon gleich anfangs die Heraklitäer, wie
20 dies später Platon so deutlich schildert, an der Möglichkeit einer ewigen Wahrheit zu verzweifeln begannen. Von den Lehren des Meisters hatten sie eben nur das Schlagwort vom ewigen Flusse erfaßt und waren derart unfähig, den Parmenides, der in allem und jedem auf die Scheidung zwischen der Wahrheit und den Meinungen
25 hindrängte, zu befriedigen. In Wirklichkeit bestehen zwischen der echten, ursprünglichen Lehre Heraklits und dem Systeme des Parmenides auffällige Übereinstimmungen. Die Annahme einer alles beherrschenden Notwendigkeit, deren Walten plötzlich vom Standpunkte der Wahrheit aus einem unveränderlichen Sein Platz macht,
30 entspricht bei Parmenides der täglich beharrenden, ewig wandelbaren Notwendigkeit Heraklits. Aber diese Seite des ephesischen Doppelkopfes hat eben Parmenides nie zu Gesicht bekommen. Der Gegensatz zwischen beiden Philosophen, der immer wieder von neuem in bequemer Übereinstimmung mit den eigenen Worten des Parmenides
35 konstruiert wird, betrifft nicht das Wesen ihrer Systeme; das in diesem Falle sogar aus unvollständiger Kenntnis von einem Philo-

[1] fr 6 v 4.

sophen über den anderen gefällte Urteil ist nicht zuverlässig: die Systeme selbst widerlegen dasselbe.

Daß sich Parmenides nur gegen eine Seite des heraklitischen Systemes gekehrt hat, ergibt sich auch daraus, daß in seinen Meinungen eine ganze Reihe von Gedanken enthalten ist, die 5 an Heraklits physikalische Aufstellungen höchst lebhaft erinnern. Hierher gehören die ursprünglichen Gegensätze im All, die in einander sich umwandelnden Elemente, die zu Kränzen verketteten Gegensätze, — all das in offenkundiger Analogie zu dem Weg auf und ab bei Heraklit. Diese Anschauungen fand Hermann Diels so sonder- 10 bar, daß er auf den Gedanken kam, Parmenides habe die Jonier diesmal mit ihrer eigenen Konstruktion ad absurdum führen und durch übertreibende Darstellung ihrer Lehre in alle Konsequenzen hinein mit platonischer Ironie widerlegen wollen. Aber gerade diese Gedanken waren der Grundstock einer in sich einheitlichen Lehre, 15 welche die Erfahrungen der Früheren benützte und zu einem neuen, nur scheinbar eklektischen Systeme ausbaute. Der Einfluß des Heraklit wird vielleicht nicht so hoch zu veranschlagen sein, wie der Einfluß der Jonier überhaupt, der sich auf Parmenides zum Teile durch Vermittlung des Xenophanes, zu einem großen Teile aber 20 ganz gewiß auch selbständig geltend gemacht hat. Aber Parmenides hat zu dieser Naturphilosophie einen wesentlich anderen Standpunkt eingenommen als Xenophanes. Dieser widmete derselben eine tendenziöse Aufmerksamkeit, während Parmenides an der Sache selbst Interesse hatte. Die kindischen Ansichten des Xenophanes von dem 25 Laufe und der Beschaffenheit der Gestirne mußten vor diesem sachlichen Interesse zurücktreten und wieder den Errungenschaften jonischer Konstruktion Platz machen. Die Einsicht, daß der Mond nicht selbst leuchte,[1] stammt nicht von Parmenides, sondern geht auf Thales zurück. Und die Erklärung, die Parmenides für das Ver- 30 harren der Erde inmitten des Weltalls gab, nämlich die Berufung auf ihren allseits gleichen Abstand von den Enden der Welt, ist Eigentum des Anaximander. Und indem wir gerade bei einem so wichtigen Probleme den Parmenides auf Anaximander zurückgreifen sehen, werden wir uns auch bewußt, daß nicht minder Heraklit viel 35 Wesentliches dem Anaximander verdankt. Der Wandel der Elemente, die Verkettung der Gegensätze, der Ursprung der Welt aus Feuer

[1] cf. S. 114. 16ff.

und Finsternis: das alles muß nicht Heraklits, es kann vielmehr auch Anaximanders Gedanken entnommen sein. Auch hören wir aus den Worten des Parmenides ganz deutlich jene aporistischen Probleme heraus, welche die späteren Eleaten und die Sophisten, ja eigentlich die ganze Menschheit bis auf den heutigen Tag beschäftigen sollten, und wir haben gesehen, daß auch sie bei Anaximander vorgebildet waren. Das Wichtigste hieran aber liegt in Folgendem: Jene aporistischen Probleme gehören zu der Wahrheit des Parmenides, aber bei Anaximander noch sind sie mit dem verknüpft, was für Parmenides den Meinungen zugehört. Das heißt aber mit anderen Worten: *Wir stehen zum erstenmale vor der Möglichkeit, einen historischen Zusammenhang der Wahrheit des Parmenides mit Gedanken nachzuweisen, welche auch in seine Meinungen Aufnahme gefunden haben.* Es handelt sich nur noch darum, zu zeigen, daß auch für Parmenides selber ein von ihm persönlich erlebter Zusammenhang zwischen jenen Meinungen und seiner Wahrheit bestanden hat.

Um diesem Probleme, welches uns sogleich in zentrale Teile seines Systemes führt, gerecht zu werden, müssen wir jene Stelle in dem Weltbilde des Anaximander ins Auge fassen, welche mit seinen Gedanken über die Größe, Gliederung und Unendlichkeit des Kosmos, vor allem aber auch mit der Mittelstellung der Erde zusammenhingen.

Schon Anaximander hatte die Entstehung der Welt zu ermitteln, d. h. den gegenwärtigen Zustand derselben *genetisch* zu erklären versucht, schon Anaximander hatte zu diesem Zwecke ursprüngliche Gegensätze, die durch Bindeglieder verknüpft waren, angenommen und die Welt aus einem Feuerballen, der von Finsternis umgeben ist, sich absondern lassen, und nicht auf Alkmaion von Kroton, dessen fundamentale Gegensätzlichkeiten in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit sich in echt pythagorischem Sinne um eine zeitliche Abfolge der Ereignisse oder um ein *Entstehen* gar nicht, sondern vielmehr nur um das *Bestehen* der Welt kümmerten, sondern auf Anaximander ist der Versuch des Parmenides zurückzuführen, das Entstehen der Welt und damit die Welt selbst nach gewissen Prinzipien zu begreifen. Diese Prinzipien waren Paare von Gegensätzen, an Stoffen verdeutlicht, Feuer und Finsternis, Licht und Nacht, warm und kalt u. s. w. So waren sie Prinzipien im echten, alten Sinne des Wortes. Parmenides nannte die Gegensätzlichkeiten, deren

Paare jedes Glied dieser Prinzipienpaare selbst zugeordnet ist. Formen.[1] So gab es für ihn zwei Formen, aus denen das All entstanden ist. Wodurch diese Formen in seiner physikalischen Kosmogonie veranlaßt wurden, sich wirklich zu „formen", zur Gestaltung der Welt zu durchdringen, gehört in einen anderen Zusammenhang der Erläuterung. Wir nehmen sie in derjenigen Form an, aus welcher Parmenides das Entstehen der Erde erklärt. Sie sind bereits zu einem kugelförmigen Gebilde vereinigt, aus welchem sich die dichteren Bestandteile abzusondern beginnen. An dieser Stelle nun nahm Parmenides die Gelegenheit wahr, das Problem des Anaximander schärfer zu erfassen und die alte Vorstellung von der Scheibenform der Erde, an welcher Anaximander noch festgehalten hatte, zu berichtigen. Wenn der Kosmos selbst kugelförmig sein sollte, mußte dasselbe für die Erde gelten; denn nur dann war die Behauptung des gleichen Abstandes von den Enden der Welt, welche Anaximander gewagt hatte, auch wirklich gerechtfertigt. Nicht mehr der vage Analogieschluß, durch welchen Pythagoras die Kugelform der Erde und der Weltkörper ersonnen hatte, leitete den Parmenides, sondern ein Argument, aus welchem sich sogleich weittragende Denkmöglichkeiten ergaben.

Anaximander hat dieses Argument allem Anscheine nach nur zur Erklärung des *Verharrens* der Erde in ihrer Mittellage verwendet und die Frage nach dem Entstehen der Erde in dieser Lage noch nicht gestellt. Und doch lag sie in der Tendenz seines Systemes, welches die Entstehung des Weltalls bereits zu ermitteln gesucht hatte. So führte das Argument bei ihm bloß zur Aufstellung einer Behauptung, welche, auf ihre allgemeine Form gebracht, etwa so lautet: 1. Ein Ding ruht so lange, als es keinen Grund hat, sich zu bewegen. 2. Grund der Bewegung eines Dinges ist seine Entfernung von anderen Dingen. Beide Sätze enthalten nur scheinbar zwei Gedanken; denn in Wirklichkeit erklärt der zweite bloß den in dem ersten enthaltenen Begriff des Grundes einer Bewegung. Daher bezeichneten wir auch beide Sätze nur als *eine* Behauptung. Welchen Sinn sie hat, zeigt das mit ihr in Hinblick auf Anaximander zusammenhängende Problem von Buridans Esel. Das Ding steht, wenn die Entfernung gleich ist, vor einer Wahl; den Ausschlag gibt lediglich die Ungleichheit der Entfernung. Wir erkennen in

[1] fr 8 v 53.

dem ersten Satze den Keim zu dem Prinzipe des Demokritos,[1] daß man nicht die Ursachen des Verharrens, sondern nur die der Veränderung zu suchen habe, und wir wissen, daß sachlich und historisch gerade dieser Satz zur Aufstellung des *Trägheitsprinzipes* geführt hat.[2]

Der zweite der beiden Sätze, in welche das Argument des Anaximander zerfällt, trat seiner problematischen Triebkraft nach deutlicher hervor, als Parmenides das *Entstehen* der Erdkugel inmitten des Kosmos erklären wollte. Parmenides gestaltelte das Argument des Anaximander zur Tatsache. Als sich dichtere Bestandteile im Kosmos abzusondern begannen, rieselten sie gegen die Mitte des Kosmos zu zusammen, und da dies von allen Seiten her gleichzeitig und gleichförmig geschah, erhielt das Gebilde, das so entstand, die Erde, Kugelform. Welchen Grund hatten die sich an der Peripherie aussondernden Bestandteile, sich zu bewegen? Sie mußten notwendig dem Ausgleich der ungleichen Abstände von den Grenzen, d. h. dem bevorzugten Mittelpunkte, zustreben. Hierin liegt aber die Erkenntnis von der Bedeutung des *Massenzentrums* und die Auffassung dieses Massenzentrums als Gravitationszentrum. Die genetische Verwertung des Gedankens, den Anaximander vorgedacht hatte, führte den Parmenides zur prinzipiell richtigen Einsicht in das *Gravitationsprinzip*.

Der Zusammenhang zwischen Trägheit und Gravitation, der sich somit nicht nur historisch, sondern auch rein sachlich ergibt, ist von großem Interesse, da er in der gefundenen Form die Beteiligung der anthropomorphischen Konstruktion besonders deutlich erkennen läßt. Das Interesse erhöht sich aber noch, wenn man beachtet, daß beide Prinzipien vermittelst eines in den Sätzen des Anaximander gelegenen Grundgedankens wiederum sowohl historisch als auch rein sachlich zu der Basis der späteren physikalischen Weltauffassung, zu der *Atomistik*, geführt haben.

Die Ansätze zur Atomistik sind in der Kosmologie des Anaximander bereits durch jenen eigentümlichen Satz gegeben, nach welchem alle Welten gleich weit von einander abstehen sollen, so daß der Weltraum eine homogene Masse ist. Sie sind auch in jenen halb aporistisch gehaltenen Gedanken zu erkennen, welche Aristoteles

[1] Arist. Phys. VIII, 1 252 a 32 DFV p 381 n 65. — [2] cf. Archiv für Geschichte der Philosophie, VII (1894) Löwenheim, der Einfluß Demokrits auf Galilei. S. 241.

nicht nur dem Anaximander, sondern den meisten Naturphilosophen zumutet. Wenn unendlich viel Welten gleich weit von einander abstehen, so ist die Größe, die Unendlichkeit, geteilt. Bei Parmenides klingt das Problem mit aller Deutlichkeit an. Ausdrücklich verwahrt er sich gegen atomistische Lehren, mit allem Nachdrucke erklärt er, daß das All ein Zusammenhängendes ist, denn ein Seiendes stößt dicht an das andere.[1] Aber indem er von dem Zusammenhängenden redet und hervorhebt, daß dieser Zusammenhang durch ein Nichts nicht gehindert werden kann,[2] ja daß man weder durch allseitige Zerstreuung im ganzen Weltraum noch durch Sammlung das Seiende von der Umfassung durch Seiendes abzutrennen vermag,[3] zeigt er, daß der Begriff des Nichts, des Leeren, das den Zusammenhang lockere und das dichte Aneinanderstoßen von Seiendem an Seiendes verhindere, zu seiner Zeit schon bestand und von Denkern vertreten wurde, denen er entgegentreten wollte. Die Saat des Anaximander muß also schon damals zur Atomistik emporgekeimt sein. War doch das Unendliche, das Anaximander als Ursprung der Dinge erklärt hatte, selbst nur eine der Eigenschaften des Nichts und hieß doch eben deshalb sein Satz von dem Ursprunge der Dinge aus dem Unendlichen im Wesen, daß die Dinge aus dem Nichts entspringen. Sehr deutlich kann man dies aus den Gedanken des Xenophanes erkennen, der noch ganz altertümlich argumentierte: „Unendlich ist das Nichts. Dieses nämlich hat nicht Mitte, nicht Anfang, nicht Ende, noch irgend einen anderen Teil.“[4] Aber all das zeigt bloß, wie Parmenides schon atomistische Gedanken vorgefunden haben muß, wie dieselben allem Anscheine nach von Anaximander ausgegangen sind und wie Atomistik mit der Kosmologie durch den Analogieschluß vom Großen auf das Kleine zusammenhängt: Streng sachlich jedoch ergibt sich als Kernproblem der Atomistik jenes Gedankenexperiment, welches Aristoteles in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Problem des vor die Wahl zwischen gleich starken Motiven gestellten Menschen überliefert hat und welches, wenn es auch nicht von Anaximander selbst stammt, das Wesen der Sache doch mit aller Präzision offenbart. Ein durch das Weltall gespanntes Haar hat bei zunehmender Spannung keinen Anlaß, hier eher als dort zu zerreißen.[5] Entweder also wird es sich

---

[1] fr 8 v 25. — [2] fr. 8 v 46. — [3] fr 2 v 2 ff. — [4] MXG 977 b 4 cf. S. 194. 20. — [5] cf. S. 177.

unendlich dehnen lassen, oder es wird, wenn es reißt, an allen Punkten zugleich reißen, da keiner vor dem anderen einen Vorzug hat, das heißt, es wird in Atomstaub zerfallen. Die einzelnen Atome werden sodann von einander gleichen Abstand haben, genau so wie die Unendlichkeit der Welten, die sich Anaximander in gleichem Abstand durch den Weltraum zerstreuet dachte.

Es ist gut, dem durch dieses Gedankenexperiment angeregten Probleme nachzugehen, da das Verständnis des Systemes des Parmenides, wie sich zeigen wird, dadurch sehr zu fördern ist. Wir müssen vor allem überlegen, daß die zwei Möglichkeiten: unendliche Dehnbarkeit, Zerreißen nur im Gedanken gleichberechtigt sind. Die Wirklichkeit entscheidet in dem Augenblicke für die zweite, in welchem wir die Tatsache des Zerreißens in einem einzigen konkreten Falle wahrgenommen haben. Darin nun, daß ein Haar dem Gedankenexperimente zugrunde gelegt wird, soll ausgesprochen sein, daß der zu dehnende Körper schon möglichst dünn, möglichst der kleinsten Ausdehnung in seinem Querschnitte angenähert und möglichst homogen sei. Das heißt aber, daß das Gedankenexperiment schon den Begriff einer homogenen Atomreihe suggeriert und daß es von vornherein die Dehnung als Vergrößerung des Abstandes der Atome von einander *erklärt*, also einen eigentlichen Unterschied zwischen Dehnen und Zerreißen nicht mehr zugibt. Ganz selbstverständlicher Weise wird von diesem Augenblicke an alles konkrete Zerreißen auf inhomogene Massenverteilung ex hypothesi zurückgeführt werden. Man erkennt aber jetzt, glaube ich, sehr deutlich, daß in der Atomreihe das der Dehnung entsprechende Auseinandertreten der Atome nach dem Prinzipe der Trägheit erfolgt, indem jedes Atom nur insoweit seinen Platz ändert, als sich die Lage des Nachbaratomes geändert hat.

Nur *ein* Begriff, der gleichwohl für die Atomistik von größter Bedeutung ist, erscheint in jenem Motivations-Argument des Anaximander noch nicht berücksichtigt: der Begriff der Masse. Erst nach Parmenides scheint man des Unterschiedes inne geworden zu sein, der zwischen der Teilbarkeit der Größe und der Teilbarkeit der Masse besteht. Von einer Teilbarkeit der Größen spricht Parmenides überhaupt nicht: eine Teilbarkeit der Masse aber, d. h. die Möglichkeit, wie er sich ausdrückt, Seiendes von Seiendem zu trennen, stellt er überhaupt in Abrede; denn eine solche unbegrenzte Zerstückbarkeit würde in der unbegrenzten Zeit zur Vernichtung des

Seienden führen. Dieser sein Standpunkt, den er selbst mit aller Präzision verficht, wäre unbegreiflich, wenn Parmenides keine Ursache gehabt hätte, des Atomes nicht als eines geometrischen, sondern als eines physikalischen Problemes inne zu werden. Wollen wir ihn begreifen, so müssen wir also nach einer solchen Ursache suchen. Sie bietet sich in dem von Parmenides dem Wesen nach gefundenen Gravitationsgedanken dar. Als Parmenides denselben aus den Andeutungen bei Anaximander herausarbeitete, war ihm die Welt eine Masse, deren Massenzentrum zum Kerne der Erde wurde. Von diesem Augenblicke an konnte er das mit dem Kosmos durch den bekannten Analogieschluß verbundene Atom auch nur wieder als Masse, oder wie er sich ausdrückte, als Seiendes denken. In demselben Augenblicke aber war er sich auch darüber klar geworden, daß zwar Größen, nie aber Massen geteilt werden können. Indem er also die Unzerstückbarkeit des Seienden aussprach, folgte hieraus auch dessen Unzerstörbarkeit, oder wie wir heute sagen, die *Unzerstörbarkeit der Materie*.

So sehr nun auch kein Zweifel darüber walten kann, daß der Begriff Masse oder Materie nur eine der zahlreichen Bedeutungen, welche in dem Begriffe des parmenidischen Seins vereinigt sind, zu verdeutlichen vermag, so ausdrücklich muß gleichwohl gerade auf diese Bedeutung zuerst hingewiesen werden. Wenn man an ihr für die Beurteilung der physikalischen Seite der Lehre des Parmenides festhält, dann wird man erst gewahr, wie weit diese Seinslehre von irgendwelchen erkenntnistheoretischen Spitzfindigkeiten entfernt ist. Mit Absicht haben wir unsere Untersuchung so geführt, daß in jedem einzelnen für diese Lehre in Betracht kommenden Stadium ihrer Entwickelung die Beziehung der hochfliegenden Abstraktion zu den konkreten kosmologischen Problemen, von denen Anaximander wie Parmenides ausgegangen war, deutlich hervortrat. Man sieht hierbei, daß das Sein des Parmenides nichts Metaphysisches, sondern etwas Physisches, daß das Seiende nicht außerhalb der Welt, sondern die Welt selbst ist, daß der Unterschied zwischen dem Standpunkte der Wahrheit und dem Standpunkte der Meinungen gleichkommt dem Unterschiede zwischen physikalischer und naiver Betrachtungsweise, endlich daß die physikalische Betrachtungsweise des Parmenides mit der der Atomistik und mit jeder anderen darin überstimmt, daß für sie die tönende, farbige, bunte Welt verschwindet und einer anderen Welt Platz macht. Aber diese andere Welt ist kein Jenseits und

keine Hinterwelt, sondern sie ist eine mit Bewußtsein getroffene Auswahl aus dieser Welt. Fragt man aber den Atomisten, den Energetiker oder auch einen Parmenides, was er denn eigentlich auswähle, so werden sie allesamt antworten: das Wesentliche. Während jedoch bei den anderen Physikern dieses Wesentliche nur das für ihre Art der Betrachtung Wesentliche ist, ist es für Parmenides das Wesentliche in der Welt, also das Weltwesen selbst.

Parmenides besaß in seiner Terminologie eben so wenig wie sonst einer seiner Vorgänger einen Kunstausdruck, der den Begriff Masse oder den Begriff Wesen wiederzugeben imstande gewesen wäre. Aber eben deshalb ringt er in seiner ganzen Lehre darnach, diesen Begriff vermittelst des Systemes auszudrücken. Indem er sich aber um dieses Ziel bemüht, muß er seiner philosophischen Eigenart nach darauf hindrängen, darzustellen, wie das Wesen sich in der ganzen Welt ausdrückt. Und erst von hier aus, wo sich sein innerstes und tiefstes philosophisches Erlebnis als sein System, als seine Lehre von der Welt, möglichst adäquat objektiviert, verstehen wir seine genetische Methode der Betrachtung in allen Dingen, welche eben jene Welt, deren Wesen er sagen will, betreffen. Er sucht der Entstehung der Erde inne zu werden, weil sich in ihr das Wesen offenbaren muß, und indem er eine solche Entstehung konstruiert, offenbart er das Wesen. Der Gedanke, daß in der Entwickelung die Natur des Dinges sich kund gebe und erst ganz da sei, wo diese Entwickelung abgeschlossen ist, taucht nicht bei Aristoteles zum erstenmale auf, sondern er ist in der Bevorzugung der genetischen Methode durch Parmenides als sichtlich treibendes Motiv genetischer Konstruktionen enthalten und dürfte seinem Alter nach wohl noch in beträchlich grauere Zeiten, in denen man genealogisch die Welt zu deuten begann, zurückreichen. In diesem Gedanken liegt aber auch eine ganz bestimmte Annahme über die Kausalität. Sie lautet: Bloße Abfolge der Ereignisse kausiert noch nicht; der ursächliche Zusammenhang liegt in der Einheit des sich in der Kausalkette offenbarenden Wesens.

Dieser letzte Satz gewinnt ein besonderes Interesse, wenn man mit ihm die Erwägungen vergleicht, welche Xenophanes ebenfalls über dieses eine Wesen, welches er auch das Eine schlechtweg genannt zu haben scheint, anstellte. Die nach unserer Überzeugung authentischen Schlußfolgerungen, auf Grund welcher er die Eigenschaften seiner Gottheit feststellte, zerfallen in zwei Teile, deren erster *positive* Eigenschaften umfaßt (Ewigkeit, Einheit, Allgegen-

wart), deren zweiter aber von ihr konträre Begriffsbestimmungen verneint (unendlich-begrenzt, ruhig-bewegt). Die Argumentationen, an sich hier für uns von geringem Interesse, zeichnen sich aber, soweit sie diesen zweiten Teil betreffen, durch ein ungemein charakteristisches Merkmal aus: sie sind aufgebaut auf dem Satze, daß das Eine weder dem Nichts noch dem Vielen gleichen kann.[1] Darin liegt aber, daß das Viele nicht nur ein Gegensatz zu dem Einen und das Eine ein Gegensatz zum Nichts ist, sondern auch, daß das Viele in viel extremerer Weise dem Nichts gegenüberzustellen ist. Was ist also das Viele? Die Antwort liegt in der Sache: offenbar die Welt. Das Eine aber hat dann eine merkwürdige Stellung: es steht in der Mitte zwischen Nichts und Welt, es ermöglicht, daß Nichts und Welt bestehen können, getrennt durch das Eine. So ergibt sich ganz direkt folgendes Schema:

——	:	Etwas
Nichts	Eines	Vieles
unbewegt	weder unbewegt noch bewegt	bewegt
unendlich	weder unendlich noch endlich	endlich

Was dem Xenophanes fehlt, ist nur ein Begriff, unter welchen sich Nichts und Eines ebenso vereinigen ließen, wie Eines und Vieles sich unter den Begriff Etwas vereinigen lassen. Dann hätte er gerade das aussprechen können, worüber er so nicht hinweg konnte, nämlich, daß das Eine zwischen dem Keinen und dem Vielen vermittelt, daß es ebensowohl dem Nichts wie dem Etwas zugehört und daß nur durch das Eine aus dem Nichts Etwas wird oder neben dem Nichts Etwas besteht.

Das Problem, welches, wie soeben gezeigt, embryonal in den Gedanken des Xenophanes enthalten ist, führt, explicite dargestellt, zu einer Form des Kausalproblemes, bei welcher die Zeit nicht mehr mitspielt. Es handelt sich bei derselben nicht um das Entstehen des Ungleichartigen aus einander, sondern um die Möglichkeit seines Zusammenbestehens. Das Eine des Xenophanes, welches, konsequent erfaßt, der Setzung einer Realrepugnanz gleichkommt, enthält dann in sich genau den Widerstreit, welcher auch in der Ein-

[1] MXG 977 b 6 und b 16 cf. S. 194, 22

heit, aus welcher der Atomist seine Welt aufbaut, in dem Atome, enthalten ist, und beide Begriffe dienen dazu, indem dieser Widerstreit gewissermaßen niedergeschlagen und gefesselt in einem Begriff festgehalten wird, die Welt selbst widerspruchfrei zu denken.[1]
5 Und es ist nun vom hohem Interesse, wie gerade der Parmenides, der aus prinzipiellen Gründen der Atomistik entgegentreten mußte. dieses Eine unter dem geänderten Namen des Seienden deshalb in sein System rezipierte, weil auch die Spekulationen über das Entstehen des Ungleichartigen aus einander ihn zu diesem Begriffe führten.
10 Man darf in solchen Dingen die historische Abhängigkeit nicht zu hoch veranschlagen und muß sich vergegenwärtigen, daß die Begriffe, von denen wir hier reden, so fest und so eindeutig miteinander zusammenhängen und so sehr den Grundstock philosophischer Probleme ausmachen, daß der Fortschritt der Früheren den Späteren in
15 diesen Dingen nicht allzu wesentlich fördert. Und doch läßt sich in dem speziellen Falle des Parmenides zeigen, daß ein solcher Zusammenhang stattgefunden hat. Aber er führt nicht zu den Joniern, sondern über Xenophanes zu Pythagoras. Schon dem Pythagoras selbst wird zugeschrieben, daß er die Materie als das Andere be-
20 zeichnet habe, da sie sich immer ändere.[2] Und pythagoräisch ist auch die Kugelform, welche Xenophanes seinem Einen, Parmenides seinem Seienden, um dessen Vollkommenheit auszudrücken, beilegt. Pythagoräisch endlich ist das Hindrängen zum Wesen, das Bestreben, die Äußerung eines Wesens zu betrachten und darzustellen.
25 Aber alle diese Beziehungen auf Früheres eröffnen uns bloß den Einblick in die Momente, welche bald hier, bald dort das Denken stets in die nämliche Richtung trieben, so daß von Parmenides, oder, wenn nicht von ihm, von einem anderen Philosophen, die Stelle gefunden werden mußte, an welcher die ursprüngliche Überzeugung,
30 daß sich im Entstehen das Wesen offenbare, scheitern sollte. Parmenides war von dieser Überzeugung ausgegangen, als er begann, eine Kosmogonie — die erste in dieser Umfänglichkeit und Ausführlichkeit — auszubauen. Sobald aber der Bau beendet war, erhob sich die Frage: woher die Gegensätzlichkeit der ursprünglichen Prin-
35 zipien, woher jene beiden „Formen“ Feuer und Finsternis, woher dieses ganze Seiende? Sollte sein Wesen Nichts sein, sollte es entstehen aus dem Nichts und vergehen in das Nichts?

[1] W. Schultz, Farbenempfindungssystem der Hellenen, Lpz. 1904. S. 126. Vgl. wie mich in den Annalen der Naturphilosophie, IV. (Rez.), W. Ostwald mißverstand. — [2] cf. STUD. I.

In der Tat war gerade dieser Gedanke, wenn auch nicht unter Beachtung des schroffen Gegensatzes Nichts-Etwas, fast von sämtlichen früheren Philosophen gelehrt worden. Sie alle glaubten an ein periodisches Entstehen und Vergehen unendlich vieler Welten in unendlichen Zeitläuften. Die pythagorische Lehre von der Wiederkunft, das heraklitische Weltenjahr, die Periodizität der Welten des Anaximander, — alle diese Systeme glaubten an Vernichtung und Wiedererstehung, an die Möglichkeit, daß Gegensätzliches auseinander hervorgeht, Ordnung aus Wirrsal, Licht aus Finsternis. Aber lag in diesen zeitlichen Abständen der Welten von einander ein anderes Prinzip als in den räumlichen Trennungen des Seienden durch Nichtseiendes? Parmenides erfaßte die Analogie zwischen beiden Gedankenketten. Der Glaube an eine Wiederkunft der Welt nach einer Vernichtung der Welt mußte ja auch zu einer der räumlichen Atomistik analogen Konstruktion in der Zeit führen. Das Dauernde, Seiende, mußte auch zeitlich an Nichtseiendes stoßen und darin untergehen können. Aber so wie das Seiende nicht an Nichtseiendes grenzen kann, da beide unvermittelt nicht nebeneinander bestehen können, ein Vermittelndes aber nicht existiert, kann auch das Seiende weder aus dem Nichts hervorgehen, noch darein zurückkehren, da ein Wachstum aus dem Nichts, ein grandueller Übergang in das Nichts nicht existiert und ein momentanes Umschlagen des einen in das andere nicht gedacht werden kann; denn das Seiende ist unvernichtbar, aber auch unerzeugbar. Parmenides hat mit aller nur irgend denkbaren Klarheit ausgesprochen, daß ein Entstehen oder Vergehen im Seienden überhaupt nicht gedacht werden kann.

Und doch hat Parmenides selbst gelehrt, daß die Welt entsteht und vergeht, ja er hat sogar genau gelehrt, wie sie entstanden ist, und vielleicht hat eine Eschatologie in seinem Lehrgedichte nicht gefehlt. Wir sehen daraus, daß auch das unverändert Seiende des Parmenides, ganz ähnlich dem Einen des Xenophanes, nicht die Welt und nicht das Nichts ist, sondern daß diese Wahrheit und diese Wesenheit der Welt zwischen Nichts und Etwas in der Mitte steht. Diese Wahrheit hat den Antrieb zum Etwas in sich und beginnt das Nichts zu verlassen. Aber fast sind schon diese Worte allegorisch zu nehmen und sie werden daher erst später verständlicher werden. Viel mehr müssen wir jetzt noch auf die letzte Pointe achten, welche in dem Argumente liegt, mit dem Parmenides gegen den Begriff des Entstehens und des Vergehens ankämpft.

„Welche Not“, fragt Parmenides, „hätte das Seiende treiben sollen, früher oder später mit dem Nichts zu beginnen und zu wachsen?“ [1] Gibt es in der Zeit bevorzugte Punkte? Muß man nicht vielmehr nach dem Grunde der Veränderung, statt nach dem
5 der Ruhe fragen? Das Nichtseiende muß doch so lange in diesem Zustande verharren, als es keinen Grund zu einer Veränderung hat (Satz 1 des Anaximander), und der zeitliche Abstand von anderem Nichtseienden kann doch nicht den Grund zu einer solchen Änderung abgeben (Satz 2 des Anaximander)! Und das Seiende wieder hat
10 keine Not; denn es ist vollendet und nicht bedürftig.[2] So liegt in ihm kein Antrieb zum Nichtsein.

Diese Paraphrasen zu dem Gedankengange des Parmenides trachten, den wichtigen Zug hervorzuheben, daß hier, wo zum erstenmal das klassische Gegenargument gegen den Begriff der Entstehung
15 und der Entwickelung vorgebracht wird, das Prinzip vom Grunde neuerlich, und zwar genau in der zur Atomistik analogen Form, anklingt. Parmenides erklärt mit aller Entschiedenheit, daß für das Seiende ein solcher Grund nicht besteht.

Und doch hat Parmenides selbst eine Reihe symbolischer Ge-
20 stalten eingeführt, welche die Personifikation von Gründen für Entstehung und Entwickelung der Welt bedeuten. Aber diese Welt ist nicht das Seiende, sondern nur das, worin sich das Seiende ausdrückt. Denn die Wahrheit ist nicht das Wort und doch kann sie nur durch das Wort gesagt werden.

IV.

25 Die wohlgerundete Wahrheit, welche Parmenides verkündet, nachdem er sie aus dem eigenen Munde der Göttin erfahren hat, besitzt ein unerschütterliches Herz.[3] Sie ist das Seiende selbst, das Seiende ist ein Wesen, aber dieses Wesen bewegt sich nicht. Es wurde nie geboren, kein zweites gibt es neben ihm, einzig ist es,
30 immerdar.[4] Unbeweglich liegt es in den Schranken gewaltiger Bande[5] und als Selbiges im Selbigen verharrend ruht es in sich selbst standhaft alldort. Denn die starke Notwendigkeit hält es in den Banden der Schranke, die es rings umzirkt.[6]

Aber ein solches Wesen ist kein Wesen; denn Wesen werden
35 geboren und sterben wieder, leben und bewegen sich, haben Leiden

[1] fr 8 v 9. — [2] fr 8 v 32 f. — [3] fr 1 v 21. — [4] fr 8 v 4. — [5] fr 8 v 26. — [6] fr 8 v 29–31.

und Freuden Furcht und Hoffnung, vor allem aber kein unerschütterliches, sondern ein unablässig pochendes Herz. Eben der Parmenides, der von dem All lehrte: es steht, lehrte von den Wesen, daß in ihrer Brust das bewegte Herz der Sitz ihrer Seele ist.[1] Was konnte er, der das Wesen als solches aufhob, da er das Seiende zum Wesen 5 und unbewegt machte, über Entstehen und Vergehen, Geburt und Tod, Fühlen und Denken der Wesen sagen?

Und trotzdem hat Parmenides gerade über diesen Gegenstand Lehren aufgestellt, welche zum erstenmale sämtliche Lebewesen nicht nur ihrer Beschaffenheit nach als zusammengehörig betrachteten, 10 sondern diese Zusammengehörigkeit aus einheitlichen Prinzipien ableiteten. Der scheinbar so rätselhafte Widerstreit zwischen der „Wahrheit“ und den „Meinungen“, der auch hier wieder sogleich zutage trat, fordert uns neuerlich auf, zuerst die Meinungen zu untersuchen und von ihnen aus, indem wir die Beziehungen zu den Pro- 15 blemen der Vorgänger auseinandersetzen, zur Wahrheit emporzusteigen.

Als Parmenides sich mit den Lebewesen philosophisch zu beschäftigen begann, lagen ihm von zwei Seiten her Impulse zu erweiternden Konstruktionen vor, nämlich sowohl von Seiten des Anaximander, der bereits über die Entstehung des Menschen nachgedacht 20 hatte, als auch von Seiten des Alkmaion von Kroton, dem die Entstehung des Kindes ein fundamentales Problem gewesen war. Gemeinsam war den Untersuchungen beider Philosophen, daß dieser das Problem der Ontogenese, jener das der Phylogenese, zu allernächst bloß auf den Menschen anwandte. Anaximander scheint sich 25 nicht damit beschäftigt zu haben, auch den Ursprung der anderen Arten von Wesen analog aufzuklären. Alkmaion aber erweiterte sogleich unterwegs seine embryologischen Forschungen auf alle Tiere überhaupt und dachte auch über den Samen der Pflanzen nach. Wichtig ist es nun, hierbei zu beobachten, von wie verschiedenen 30 Standpunkten aus jeder dieser beiden Denker an sein Problem herantritt.

Anaximander hat eine Hypothese über die Entstehung des Menschen aufgestellt. Was war in derselben das Charakteristikum des Menschen? Noch in der ungeschickten Fassung, in der uns die Lehre überliefert ist, tritt es zutage, daß Anaximander den Menschen 35 von allen anderen Tieren, über deren Ursprung er deshalb nicht weiter sich verwunderte, durch seine Hilflosigkeit und durch seine

[1] Aet. IV 5, 5 DFV p 115 n 45.

untrennbare Verknüpfung mit gewissen Stadien der Kultur unterschied. Da mußte ihm vor allem das Staatswesen, die Religion, die Kunst, die Technik und nicht zuletzt die Sprache auffallen. Die sprechenden Wesen aus den stummen, die Menschen aus den Fischen
5 herzuleiten, ist ein Gedanke, der unter der Voraussetzung mystischer Beeinflussung sehr nahe liegt, da alle Mystik in derartigen Gegensätzen ihr wichtigstes Ausdrucksmittel besitzt.[1] Und noch eine zweite Beziehung scheint Anaximander, wie wir schon hervorhoben, hergestellt zu haben. Er machte die Menschen zu den Beherrschern
10 der Erde, die inmitten des Weltalls ruht, er sah in ihnen die kleinen, dem All selbst ähnlichen Götter und der Entstehung des All aus dem unter dem Symbole des fruchtbaren Fisches gedachten Logos entsprach dann die Entstehung der Menschen aus Fischen in jeder Beziehung. Wir greifen, indem wir diese Gedanken hier zunächst
15 noch ohne die später zu gebende[2] Begründung entwickeln, dem Laufe der ferneren Untersuchungen zwar vor, erkennen aber, selbst wenn wir von den soeben hinzugefügten, aufklärenden Details absehen, daß die bloße Analogie zwischen Mensch und Weltall für einen Philosophen, dessen Lehrer eine Generation vorher behauptet
20 hatte: alles ist aus dem Wasser, reichlich ausreichen konnte, zu behaupten, wie die ganze Welt sei auch der Mensch aus dem Wasser, aus dem Meere.

Aber für Anaximander war die Welt nicht nur aus Wasser, sie war auch aus Feuer entstanden. Anaximander hatte ursprüng-
25 liche Gegensätze seinen Konstruktionen über die Beschaffenheit des Weltalls zugrunde gelegt. Der „Fisch“, der nach uralter synkretistischer Sage der Sohn der Leukothea, der strahlenden Göttin, ist, sinkt der feurigen Sonne gleich jeden Abend in das Meer, um morgens wieder emporzutauchen, Fische ziehen den Sonnennachen
30 über den Himmelsozean und der große Fisch mit dem goldenen Horne rettet in den Sintflutsagen den Menschen. Kosmogonie und Anthropogonie scheinen bei Anaximander eine große Einheit gebildet zu haben.

Das Verhältnis des Parmenides zu Anaximander läßt sich nach
35 dieser Einsicht sehr gut erkennen. Stand die Kosmogonie des Parmenides, welche wir schon behandelt haben, in ausgesprochener Beziehung zu der des Anaximander, so wird das Verhältnis seiner

---

[1] cf. Einleitung S. 110 (XII). — [2] Vgl. das dritte Hauptstück dieses Teiles.

Anthropogonie zu der des Anaximander ein analoges sein. Und in der Tat sehen wir diesen Schluß schon beim ersten Anblicke glänzend bestätigt. Parmenides hat ganz ebenso wie er in der Kosmogonie des Anaximander das speziell gestellte Problem: wie ist die Welt entstanden? auch in das Detail durchdachte: wie ist die Erde ent- 5 standen? aus der Anthropogonie des Anaximander, die auf die Frage: wie ist der Mensch entstanden? antworten wollte, ein viel allgemeineres Problem gemacht, das etwa so lauten mochte: wie sind die Wesen entstanden? Und es ist nur Täuschung, wenn er im ersten Falle spezifiziert zu haben scheint, während er im letzten Falle generalisiert 10 hätte. In Wirklichkeit hat er in beiden Fällen generalisiert. In beiden Fällen ist er vom Einzelnen zum Allgemeinen vorgedrungen. Die Analogie zwischen Welt-Erde, Erde-Atom trieb ihn zur Stellungnahme gegen die ganze keimende Saat der atomistischen Gedanken, die Anaximander in die Welt zerstreuet hatte. Das Problem, sämt- 15 liche Lebewesen nach einem einheitlichen Prinzipe ihrer Entstehung mit einander und mit der unbelebten Welt zu einem großen Ganzen zu verbinden, werden wir ihn zu ähnlichen Konsequenzen fortführen sehen.

Die Ausführung dieses Gedankens war dem Parmenides durch 20 die Forschungen des Alkmaion von Kroton ganz außerordentlich erleichtert. Alkmaion war an seine Ontogenese von ganz anderen Voraussetzungen aus herangetreten als Anaximander. Er hatte es nicht all zu schwer gehabt, die Wesen als etwas Zusammengehöriges zu erfassen, da in der Vorstellung von der Seelenwanderung, die 25 den Pythagoräern insgesamt gemein ist, diese Zusammengehörigkeit bereits in der ergreifendsten Art zum Ausdrucke gebracht war. Und eben in dieser Lehre von der Seelenwanderung war es auch begründet, daß Alkmaion als Pythagoräer den Geheimnissen der Geburt nachzuspüren trachtete. Diese ist vom Standpunkte der 30 Seelenwanderung aus jene Stelle, an welcher das Sichtbare mit dem Unsichtbaren, der Mensch mit seinen Verdiensten und seinem Fatum verbunden ist. Aber die Entwickelung der Arten, also das analoge phylogenetische Problem, hatte für Alkmaion kein Interesse. Waren doch die Pythagoräer überzeugt, jedes Leben überhaupt entstamme 35 den dem periodischen Erdenwandel verfallenen Seelen und sei demnach im Grunde ein moralisches Phänomen. So ferne aber infolgedessen dem Alkmaion phylogenetische Spekulationen liegen mußten, einen um so tieferen Einblick in die Rangordnung der Wesen ge-

währte ihm die Ontogenese. Die alte phythagorische Einteilung: Pflanze, Tier, Mensch, Dämon, Gott hat er in jenen Gliedern, von deren Erforschung ihn nicht religiöse Lehren und die offenkundige Entrücktheit von jeder Beobachtung zurückhielt, eingehend begründet.
5 Für Parmenides bestand jene Schranke, welche den Alkmaion von der Phylogenese getrennt hatte, nicht und insbesondere die Schlußfolgerungen, durch welche Alkmaion seine ontogenetischen Beobachtungen mit dem Geschehen im Makrokosmos verband, um dann sofort über Unbekanntes auf Grund solcher Analogien Vermutungen
10 aufzustellen, mußten seine Gedanken in ganz bestimmte Bahnen lenken. Die Theorie der Zeugung, die Alkmaion auf Grund seiner ontogenetischen Spekulationen ausgearbeitet hatte, gestaltete Parmenides sofort zu einer Theorie der Urzeugung, indem er sie auf die ihm gegebenen Verhältnisse anwandte. Und es war ihm um so leichter,
15 seine eigenen Voraussetzungen auf die des Alkmaion zu beziehen, als sie mit denen des Anaximander wie mit seinen eigenen Annahmen im Wesentlichen übereinstimmten. Auch Alkmaion hatte Gegensätze seiner Weltanschauung zugrunde gelegt und Parmenides brauchte bloß die Unendlichkeit der Gegensätze, welche Alkmaion festgehalten
20 hatte, durch seine beiden gegensätzlichen Prinzipien, die er „Formen“ nannte, zu ersetzen, um das ganze System des Alkmaion ohne wesentliche Änderungen dem Systeme des Anaximander angliedern und beide zu einer neuen, großen Einheit verbinden zu können.
So wie er also angenommen hatte, die Welt bestehe aus Feuer
25 und Erde und den Dingen, welche aus den Mischungen von Feuer und Erde hervorgehen, nämlich aus Wasser und Luft das heißt also aus zwei ursprünglichen, gegensätzlichen und aus zwei abgeleiteten, vermittelnden Elementen, so mußte er, wenn er irgend einen Zusammenhang zwischen Welt und Wesen nach dem großen Analogie-
30 schlusse vom Makrokosmos auf den Mikrokosmos herstellen wollte, von den Wesen annehmen, daß sie aus Feuer, Erde und den Mischungszuständen, welche zwischen Feuer und Erde in der Mitte liegen, nämlich Wasser und Luft, bestehen. Gerade dieses Philosophem nun ist uns nicht unter dem Namen des Parmenides, sondern
35 in Platons Protagoras unter dem Namen dieses Sophisten erhalten;[1] aber die vollständige Übereinstimmung mit den dem Parmenides eigentümlichen Voraussetzungen einer solchen Konstruktion erfordert es, den Parmenides für den Urheber des Gedankens anzusehen, der schon als solcher nicht Eigentum des Sophisten Protagoras gewesen

[1] Plat. Protag. 320 D.

sein kann. Dies liegt um so näher, als ja auch sonst die Sophisten ihre physikalischen Lehren den Gebäuden der großen Systembegründer vor ihnen entnahmen. Bezieht man aber die Ansicht des platonischen Protagoras in den Teilen, welche hier in Betracht kommen, auf Parmenides, so schließen sich dessen Lehren über die Entstehung der 5 Lebewesen sinngemäß an einander.

Jene Stelle des platonischen Protagoras führt uns aber noch weiter. Sie sagt nicht nur, daß die Wesen aus den genannten Stoffen bestehen, sondern daß die Gottheit sie zur verhängten Stunde aus denselben geformt habe. Aber wir haben guten Grund, diese Wendung 10 zum Teile wenigstens für eine über Parmenides hinausführende Zugabe zu halten. Die ganze Konstruktion zeigt deutlich das Bestreben, die Wesen möglichst von selbst werden zu lassen. Gesetzt wird von unserem Philosophen zunächst die Erde, welche sich eben erst aus dem Weltall abgesondert haben mag. Bestrahlt wird diese Erde 15 von der Sonne. So haben wir die beiden Hauptgegensätze vor uns: Feuer und Erde. Der Regen dringt in die Erde ein, der Wind fegt über sie hinweg, das Leben keimt aus ihr empor.

An dieser Stelle der Konstruktion des Parmenides kann man nun ganz deutlich erkennen, wie tief Alkmaion bereits in das Wesen 20 der Zeugung eingedrungen war und was er doch noch nicht erkannt hatte. Parmenides hätte sich nicht damit begnügen können, als primitivste Art des Entstehens von Leben das Aufkeimen des Samens einzuführen, wenn sich nicht aller Wahrscheinlichkeit nach Alkmaion bereits mit der Anschaulichkeit dieses Vorganges zufrieden gegeben 25 hätte.[1] Aber so erhielt bei Parmenides zugleich auch die ursprüngliche und volkstümliche Vorstellung, nach welcher der Zeugungsakt zwischen den Tieren nach dem Bilde des Aussäens von Samen in die Mutter Erde, der Geschlechtsteil des Weibchens selbst also als Erde, betrachtet wird, ihre exaktere Ausgestaltung. Und noch 30 heute bewegen sich die Spekulationen über die Möglichkeit einer Urzeugung in den nämlichen Geleisen und suchen in entrückten geologischen Perioden der Sonnenwärme und dem Meerschlamm die Zeugungsfähigkeit zuzuschreiben. Für den pythagoräischen Kreis aber, zu dem Parmenides in genügend nahen Beziehungen stand, und 35 für jene Zeit, muß man sich auch an die halbmythologischen Vorstellungen erinnern, welche die in den Sonnenstrahlen herabkommen-

[1] cf S. 201, 34.

den Stäubchen für Seelen hielten und um so leichter an eine lebenspendende, befruchtende Kraft der Sonne glauben konnten.

Zu dem Emporsprießen aus der Erde, welches Parmenides von allen Wesen überhaupt gelehrt hat, finden wir auch in anderen
5 Mythen Analogien, welche sich aber bloß auf die Menschen beziehen und also zu dem eigentlichen Gedanken des Parmenides sich nicht anders verhalten als die Anthropogonie des Anaximander. Hierher gehören insbesondere jene Sagen, welche den autochthonen Ursprung ganzer Völker aus dem Aufkeimen einer Saat von Drachenzähnen
10 oder aus nach rückwärts geworfenen, als Gebeine der Mutter Erde gedeuteten Steinen oder noch mystischer aus den zerstreuten Körperteilen des zerstückten Dionysos herleiten.

Parmenides hatte, nachdem er sich über das Prinzip der Phylogenese klar geworden war, noch nach differenzierenden Momenten zu
15 suchen, vermittelst welcher er nicht nur Lebewesen überhaupt, sondern die ihm konkret gegebene Mannigfaltigkeit der Lebewesen entstehen lassen konnte. Zu diesem Zwecke führte er die Dauer der Einwirkung der Sonnenwärme und den Gegensatz zwischen Norden und Süden ein. Die Reihenfolge, in welcher die Wesen der Erde
20 entsproßten, entspricht ihrer Rangfolge und dem Grade der Reife, in dem sie von der Sonne hervorgebracht wurden. Ihr Geschlecht aber bestimmt sich danach, ob sie im Norden oder Süden entstanden; denn die Weibchen entstammen der wärmeren Gegend, da sie von Natur aus wärmer sind, und die Männer umgekehrt.
25 Und eben hieraus ergab sich dem Parmenides sofort auch die Gelegenheit, aus seiner phylogenetischen Theorie heraus in die Zeugungstheorie des Alkmaion ein neues, differenzierendes Prinzip einzuführen. Er setzte die Körperhälften des Mannes und des Weibes selbst wieder den beiden Hauptklimaten gleich und erhielt hieraus seine
30 bekannte, bei aller Willkür doch mehr in die Details eindringende Theorie der Zeugung.

Durch diese Konstruktionen war die Gesamtheit der Lebewesen nach einem einheitlichen Prinzipe genetisch in sich verbunden. Es handelte sich jetzt nur noch darum, auch formale Beziehungen der
35 Lebewesen zu einander aufzufinden, aus denen sich ihre gleichmäßige Stellung zu ihrer Umgebung begreifen ließ. Alkmaion hatte bereits Tier und Mensch in Hinblick auf den Kopf mit einander verbunden und den Pflanzen gegenübergestellt. Im Kopfe auch war für ihn der Sitz der Seele. Parmenides mußte, nachdem alle Lebewesen

für ihn eine Einheit waren, allgemeiner zu denken suchen. Als er den Sitz der Seele in Übereinstimmung mit der alten volkstümlichen Auffassung wieder in die Brust zurück verlegte, mußte ihn der Gedanke an den Kreislauf der Säfte im Körper in Analogie zu dem Kreislauf der Gestirne im Weltall leiten. Einen solchen Kreis- 5 lauf konnte er auch bei der Pflanze konstatieren und so jedes Wesen, in dessen Organismus Austausch und Widerstreit von Gegensätzen stattfindet, also auch schließlich die ganze unbelebte Welt, in der sich dasselbe zeigt, als beseelt erklären. Denn die Lehre von dem Zustandekommen der Wahrnehmungen und von dem Eindringen 10 der Empfindungen in den Körper, dessen Sinnesorgane die Kanäle darstellen, durch welche die von den Gegenständen ausgehenden Eindrücke der nach ihnen herauslangenden Seele entgegenkommen, hat Parmenides bis in ihr Detail von Alkmaion übernommen. Nur war dem Alkmaion die Seele etwas Göttliches gewesen, das in 15 gleichförmiger Bewegung im Innern der dem Himmelsgewölbe analogen Schädelwölbung wandelt und durch die von außen kommenden Eindrücke in seiner ursprünglichen Tätigkeit, im Denken, gestört wird, so daß dem Alkmaion Wahrnehmen ein verwirrtes Denken war. Diese aus dem pythagorischen Denken heraus begreifliche 20 Stellung der Seele mußte dem Parmenides widersinnig vorkommen. Sollte die Seele äußeren Eindrücken zugänglich sein so mußte sie die nämliche Beschaffenheit besitzen wie diese; denn Alkmaion selbst hatte gelehrt, Gleiches werde durch Gleiches erkannt, und Alkmaion selbst hatte die Gegensätzlichkeit in den Dingen der Außenwelt 25 durch entsprechende Gegensätzlichkeiten in der Seele nachzubilden versucht. Die Gegensätze nun, welche Parmenides der Welt zugrunde gelegt hatte, waren zugleich auch Gegensätze zwischen Empfindbarem: hell und dunkel, warm und kalt, feucht und trocken, leicht und schwer, dicht und dünn. Indem er nun den Organismus 30 selbst aus solchen fundamentalen Empfindungsgegensätzen zusammengesetzt hatte, verlor die Seele des Alkmaion für ihn ihre Bedeutung. Das Warme im Organismus empfindet die Wärme, das Lichte das Licht, das Schwere die Schwere, das Feuchte die Nässe u. s. w., sobald einer dieser Gegensätze, der auf den Körper trifft, dadurch 35 im Organismus das Übgergewicht erlangt. In diesem Sinne bedurfte sein Organismus keiner Seele. Aber der Begriff der Seele erhielt sofort einen neuen Sinn. Die Lehre des Alkmaion hatte in dem Gedanken von dem harmonischen Gleichgewichte der Gegensätze

gegipfelt. Während aber dieses Gleichgewicht bei Alkmaion nur dazu diente, die Seele in ihrem Denken nicht zu verwirren, stand die Sache bei Parmenides anders. Die Seele konnte für ihn, der das All zum Stehen gebracht hat, nicht unablässige Bewegung, sondern nur Streben nach Ruhe, nach Ausgleich der Gegensätze sein. Bei Alkmaion waren die Gegensätze ein automatischer Mechanismus, bei Parmenides gab es eine Ursache, welche diesen Ausgleich zustande bringen sollte: die Seele. Das Überwiegen eines Gegensatzes ist gleichbedeutend mit der Empfindung dieses Gegensatzes.[1] Es gibt kein Ding, welches nicht mindestens einen dieser Gegensätze in sich enthielte: Alles hat Empfindung, denn Alles ist Empfindung. Aber es gibt in jedem Organismus etwas, das dieses Schalten der Gegensätze in ihm einschränkt, das dadurch sein Zerfallen in Gegensätze verhindert, das seine Einheit verbürgt und, wo es zur Ruhe und zum Ausgleiche führt, denkt: die Seele. Der Gemütszustand ändert sich, indem sich die Mischung der Gegensätze ändert. Denn wie sich der Mensch jedesmal verhält in Bezug auf die Mischung seiner vielfach erregten Organe, so tritt der Geist ihm zur Seite. Denn dasselbe ist's, was sinnt bei den Menschen, bei allen und jedem: die Beschaffenheit ihrer Organe.[2] Und das, was hier Parmenides Geist nennt, ist genau das Nämliche, das vor ihm Seele hieß,[3] nur daß er den Begriff der Seele, also seines Geistes, in bewußter Abweichung von Alkmaion umgestaltet hat. Die Seele ist nichts Stoffliches und alle Nachrichten,[4] welche dem Parmenides eine solche Ansicht zuschreiben wollen, beruhen auf der Unkenntnis von der veränderten Stellung der Seele im Systeme des Parmenides, da sie die empfindende Tätigkeit des Organismus selbst für eine Seelentätigkeit ansprechen.

Man sieht, wie alle diese, in sich fest mit einander verketteten Konsequenzen aus dem Systeme des Alkmaion, von diesem eigentlich weit wegführen. Dem Alkmaion unterschied sich das Tier von der Pflanze durch Empfinden und Denken, dem Parmenides lediglich durch seine Bewegungsfreiheit. Selbst das Denken im eigentlichen Sinne des Wortes sprach er keinem der Wesen, auch den Pflanzen nicht ab, da es für ihn im Gegensatze zu dem Empfinden in dem Erreichen

[1] Theophr. de sensu 1. 3. *κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις.* — [2] fr 16. — [3] Act. IV 5, 5 DFV p 115 n 45. — [4] Act. IV 3, 4 DFV p 115 n 45 cf. Theophr. de sensu 1. 3 *(βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμὸν* sc. *διάνοιαν)* & Macrob. S. S. I 14, 20 ibid. n 45.

des ursprünglichen, von dem Geiste immer von neuem anzustrebenden harmonischen Ausgleiches bestand. Das Erinnern bestand für Parmenides in dem Verharren eines Gegensatzes, das Vergessen in dem Entschwinden desselben, das Fluktuieren des Geistes um den Punkt seines harmonischen Ausgleiches herum sucht Erinnern und Hoffen in eines zu zwingen: in die Ruhe seiner Gegenwart. Erst durch diese wird der Geist nicht nur zum Gedanken, sondern auch zum Sein. Das Sein ruht, das Denken ist keine Tätigkeit. Der Gedanke nämlich ist das Volle:[1] in ihm gibt es keine Bewegung. Erst in diesem Augenblicke ist die Gottheit das große Sein in dem Geiste, dem kleinen Sein. Denn dasselbe ist Denken und Sein.[2]

Wir verstehen diese Gedanken trotz aller ihrer Altertümlichkeit, weil dennoch in ihnen Ansätze liegen, die auch heute noch unser eigenes Denken zu beschäftigen vermögen. Aber geradezu unerwartete Einsichten eröffnen sich uns, wenn wir auch diesesmal wieder von der konkreten Überlieferung zunächst abgehen und die Gedanken selbst ihrer gegenseitigen Stellung nach, die sie im Systeme des Parmenides einnahmen, würdigen. Indem wir solche Erörterungen wagen, sind wir uns ganz gut dessen bewußt, daß dieselben nicht die wirklichen Gedankengänge des Parmenides wiedergeben, aber wir glauben auch die Problemlage beleuchten zu müssen, da eben hierbei erst alle jene Impulse bemerkbar werden, welche einen Philosophen bei seinem Denken auch dann stets treiben, wenn er sich ihrer nicht klar bewußt wird.

Wir konnten, indem wir die Lehre des Parmenides von den bei den Vorgängern gegebenen Ansätzen aus aufbauten, bis zu dem schwierigsten Punkte, bis zur Lehre von der Identität von Denken und Sein vordringen. Keine einzige erkenntnistheoretische Erwägung, keine metaphysische Konstruktion hat sich unterwegs eingestellt. Aber hervorgetreten ist hierbei die strenge Analogie zwischen der Problemstellung, auf Grund welcher Parmenides vermittelst der genetischen Methode von der Trägheit des Erdballes aus zur Ruhe des Seienden gelangte, und der Problemstellung, auf Grund welcher er ebenfalls vermittelst der genetischen Methode von der Trägheit des Organismus zur Ruhe des Denkens kam. Denn der Geist ist bei Parmenides die Ursache, welche den Organismus zu steter Annäherung an den Gleichgewichtszustand verhält. Wir, die wir heute

[1] fr 16 v 4. — [2] fr 5.

das Gedächtnis als allgemeine Eigenschaft der Materie bezeichnen hören, sollten den Gedanken des Parmenides besonders gut verstehen können. Und wir sollten auch imstande sein, mit ihm das Gedächtnis und die Unzerstörbarkeit des Seienden, d. h. der Materie, 5 wechselseitig auf einander zu beziehen. Aber obgleich so sehr verwandte Gedanken heute allenthalben im Umlauf sind, fehlen uns merkwürdiger Weise die angedeuteten Beziehungen und es wird daher notwendig sein, sie in aller Ausführlichkeit darzustellen.

Wenn wir unsere bisherige Untersuchung überblicken, bemerken 10 wir, daß die Lehre des Parmenides von den Wesen eigentlich in zwei Teile zerfällt. Der erste Teil bemüht sich mit Erfolg, den Ursprung der Wesen in Analogie zum Ursprung der Erde und des Weltalls auseinanderzusetzen, der zweite den Ursprung des Denkens aus dem Prinzipe der Einheit des Organismus, dem Geiste ab- 15 zuleiten. Innerhalb des ersten Teiles gelangt Parmenides zur Analogie jedes einzelnen Wesens mit dem Weltall und die Frage: wie kommt ein Wesen zustande? fällt zusammen mit der Frage: Wie kam die Welt zustande? Eine Ursache des Entstehens der Welt aber hat Parmenides nicht gelehrt, sondern 20 er hat symbolische göttliche Gestalten eingeführt, welche das Problem, welches er nicht direkt zu überwältigen vermochte, umschreiben sollten. Er hat aber noch außerdem gelehrt, daß das Seiende überhaupt weder Entstehen noch Vergehen kennt. Der Zusammenhang zwischen beiden scheinbar so widersprechenden Standpunkten wurde 25 schon im früheren Abschnitte angedeutet. Es hat sich gezeigt, daß vor allem das Kausalproblem an dem Zustandekommen dieser doppelten Lehre beteiligt war, und daß der große Meister der genetischen Methode selbst vor ihr zur ewigen Ruhe seines Seins geflüchtet ist. Und nun vergegenwärtigen wir uns die Analogie zwischen Welt und 30 Wesen, die für ihn bestand, vergegenwärtigen wir uns Philosopheme von der Art, wie sie in dem Symbole des Xuthos etwa zum Ausdrucke kamen! Xuthos hatte gesagt: Das All flutet.[1] Und dies hat er in bewußtem Gegensatz zu des Parmenides eigener Lehre gesagt, die da behauptete: Das All steht. Wenn das Seiende dicht 35 beisammen sein soll, ohne Zwischenraum, gibt es keine Bewegung. Da es sie nun doch gibt, meinte Xuthos, muß das All bald in das Leere hinaus überfluten, bald sich wieder in sich selbst zusammen-

[1] Arist. phys. IV 9. 216b 22 DFV p 229.

ziehen. In dem Gedanken des Xuthos liegt ein Hauch von der großen kosmologischen Idee eines Pulsschlages im Weltall, die Parmenides selbst mit aller Energie negiert hatte, als er das Herz der Wahrheit als unerschütterlich bezeichnete. Auch das einzelne Wesen durfte seinem Wesen nach nicht Bewegung sein, wenn das All dies nicht war. Der Geist aber, der denkende, ja das Denken selbst, stellte sich dann nicht als Bewegung dar, sondern als Ruhe. Damit erkennen wir ganz deutlich den Analogieschluß, durch welchen die Lehre vom Geiste bei Parmenides mit der Lehre von der Welt verbunden ist. Der Geist oder die Seele liegt ebenso dem Bestehen des Wesens zugrunde, wie die Gottheit dem Bestehen der Welt. Die Gottheit sendet selbst bald aus dem Sichtbaren die Seelen in das Unsichtbare, bald wieder aus dem Unsichtbaren in das Sichtbare. Die Wesen keimen empor in der dunkeln Erde oder im Mutterschoße unter dem Einflusse der befruchtenden Sonnenwärme oder des männlichen Samens und die Seele tritt in dem Augenblicke zu ihnen,[1] in welchem sie sich einem harmonischen Verhältnisse ihrer Gegensätze nähern. Parmenides hat keine Seelenwanderung und keine individuelle Unsterblichkeit der einzelnen Seele, sondern ihre Ewigkeit und Wesensidentität mit der Gottheit gelehrt. Es kann ebensowenig mehrere Seelen geben, wie es mehrere, von Nichtseiendem getrennte Welten geben kann. Das Verharren der Dinge in der Erinnerung entspricht der allgemeinen Trägheit in der ganzen Welt, die auch die Erde zum ruhigen Verharren inmitten des Weltraumes zwingt: aber beides, Trägheit und Gedächtnis sind in der Welt und im Wesen nur der inadäquate Ausdruck der Ewigkeit, Unzerstörbarkeit und Ruhe des Seienden. Aber der Mensch wird sich dieses Symboles, das in ihm selbst enthalten ist, selten bewußt und Parmenides muß ihn mit Gewalt darauf hinstoßen: „Sieh doch nur," ruft er aus, „wie Abwesendes gleichwohl dem Geiste unerschütterlich gegenwärtig ist."[2] Und der Grund? Nicht in dem Gedächtnisse liegt er: dieses drückt ihn ja nur aus, sondern in dem Seienden; „denn nicht kannst du abtrennen Seiendes von der Umfassung durch Seiendes, weder durch allseitige Zerstreuung im ganzen Weltraum, noch durch Sammlung."[3] Und hoch bedeutsam ist es, daß Parmenides diesen Satz nicht allein in Hinblick auf das Erinnern gesagt hat, sondern daß noch Clemens Alexandrinus, der die

[1] fr 16 v 2 (*παρίσταται*). — [2] fr 2 v 1. — [3] fr 2 v 2 ff.

Stelle zitierte, verstand, daß er gleichzeitig in rätselhafter Andeutung auf die Hoffnung verweist.[1] Denn nicht Erinnern und Vergessen gehören zu einander, wenn es sich darum handelt, den Menschen seinem Wesen nach, nämlich in Hinblick auf seinen Willen, in seiner Beziehung zur Zeit darzustellen, sondern Erinnern und Hoffen, dieses in der Vergangenheit dasselbe, was jenes in der Zukunft bedeutet: Aufsuchen des Unbekannten, Streben, eine allgemeine Vermutung mit konkretem Inhalte auszufüllen. Und wir sehen wieder, wie Parmenides auf die Einheit des Seienden auch bei den Wesen nicht nur vom räumlichen Standpunkte, sondern auch vom zeitlichen aus schließt. In seiner Wirklichkeit, nämlich in dem Seienden, gibt es kein Streben weder zur Erinnerung zurück in die Vergangenheit, noch zur Hoffnung nach vorwärts in die Zukunft.

Aber wem entspringt der Gedanke? Was ist sein Grund? Weswegen ist er da? Parmenides hat es ausdrücklich gesagt: Weil sich die Gegensätze ausgeglichen haben zu ihrer Ruhe, weil der Geist sie dazu gezwungen hat: deswegen ist der Gedanke da. Dann aber ist der Gedanke und das, weswegen der Gedanke ist, eines;[2] denn nicht ohne das Seiende, in dem es ausgesprochen ist, kannst du das Denken antreffen. Es gibt ja nichts und wird nichts Anderes geben außerhalb des Seienden, da es ja das Schicksal an das unzerstückte und unbewegliche Wesen gebunden hat.[3]

V.

Wohl hat sich uns unterwegs, als wir die Einheit, in welche Parmenides die Gedanken des Anaximander und des Alkmaion von Kroton verschmolzen hat, wieder auffanden, der Einblick in das Wesen der genetischen Methode ergeben, welche der große Eleate überall anwandte. Wir haben erkannt, daß diese Methode bestrebt ist, die Entstehung der Welt und der Wesen als Offenbarung, als Zum-Ausdruck-Gelangen des unaussprechlichen, wahren, inneren Seins dieser Welt und dieser Wesen in ihr darzustellen, daß also die Meinungen gewissermaßen die immer variierende, erläuternde und erklärende Paraphrase zu der Wahrheit sind. Aber unermittelt bleibt für uns noch immerhin der eigentliche Anstoß, durch welchen Parmenides veranlaßt werden konnte, die genetische Methode in diesem Umfange und in diesem Sinne anzuwenden. Die Probleme

[1] Clem. Strom. 5, 15 p 653 P. — [2] fr 8 v 34. — [3] fr 8 v 35—38.

der Vorgänger bezogen sich der Hauptsache nach auf das Sein, die des Parmenides beziehen sich auf das Werden der Welt. Wohl lagen Keime zur genetischen Problemstellung auch in den Systemen des Anaximander und des Alkmaion, und wir haben nachgewiesen, wie sie bei Parmenides emporsproßten. Aber bei den jonischen Naturphilosophen verkümmerten sie. Was hatte also bei Parmenides den Boden so vorbereitet, daß diese Saat aufgehen konnte?

Die Antwort ergibt sich, wenn man Umschau hält, wo sonst noch damals über die Entstehung der Welt und der Wesen nachgedacht worden war. Eine Kosmogonie kennen wir unter dem Namen des Hesiod, eine andere unter dem des Orpheus. In beiden Kosmogonien ist von der Entstehung der Welt die Rede, in beiden finden sich spärliche Reste, die darauf hinweisen, daß auch die Entstehung des Menschen und der Tiere diesen theologischen Denkern schon Problem war. Auch die Lehre des Pherekydes von Syros forscht nach der Entstehung der Götter und damit nach der Entstehung der Welt. Es liegt nahe, einen unmittelbaren Einfluß jener theogonischen Strömungen auf Parmenides anzunehmen und insbesondere die orphische Theogonie und Kosmogonie zu seinem Systeme in Beziehung zu setzen. Schon Simplikios hat bemerkt, daß die Schilderung, welche Parmenides von dem Seienden entwirft, indem er es mit der Masse einer wohlgerundeten Kugel vergleicht, ans Mythische streift und sich sachlich in nichts davon unterscheidet, daß Orpheus von einem „silbernen Ei“ spricht.[1] Heute, wo wir uns endlich darüber klar sind, daß die zwar recht jungen Fassungen, in denen uns die orphischen Überlieferungen großenteils vorliegen, dennoch bis zu den ältesten Zeiten zurückreichen, vermögen wir aus den Resten orphischer Theogonie in die Philosophie des Parmenides vielfach das klarste Licht zu bringen. Schon das orphische Ei als solches zeigt uns den Grundgedanken der genetischen Methode des Parmenides bereits auf das Weltall angewandt. Die Welt wird als Wesen aufgefaßt, als ein Wesen, das sich entwickelt. Die Punkte, in denen Parmenides von allem Anfange an den orphischen Spekulationen überlegen war, so daß er weit über sie hinausgehen mußte, haben wir schon erwähnt: es handelt sich jetzt darum, derjenigen Stellen inne zu werden, an denen er in der entscheidendsten Weise von ihnen beeinflußt ist.

[1] Simpl. phys. 146, 29 DFV p 111 n 20.

Parmenides läßt die Göttin, welche er Aphrodite nennt,[1] zuerst unter allen Göttern den Eros ersinnen. Wohl ist Eros auch aus der hesiodischen Theogonie als Urprinzip im Weltall bekannt.[2]
Aber bei Hesiod läßt sich, wie ich glaube, mit aller erforderlichen
5 Sicherheit nachweisen, daß die Gestalt des Eros nicht zu den ursprünglichen Bestandteilen dieser Theogonie gehört hat. In den orphischen Überlieferungen jedoch findet sich Eros schon sehr früh, und bereits Aristophanes erwähnt ihn in Zusammenhang mit dem Weltei.[3]

10 In des Dunkels unendlichen Buchten gebar als allererstes
das von Winden getragene Ei die schwarzgeflügelte Nacht,
aus dem im Laufe der Jahreszeiten Eros hervorbrach, der
ersehnte, leuchtend mit zwei goldenen Flügeln am Rücken,
ähnlich windschnellen Wirbeln.

15 Und auch bei Parmenides ist die Welt, aus der sich später die kugelförmige Erde absonderte, ebenso kugelig wie das Seiende, auch bei Parmenides wird bereits der Gedanke an ursprüngliche, der Entstehung des Eros vorangegangene Wirbelstürme im Weltall bestanden haben; denn auch in der fertigen Welt bewirken Wirbel-
20 stürme die täglichen und jährlichen Revolutionen der Gestirne, und der Sturm selbst ist sowohl dem Hesiod wie dem Pherekydes ein wichtiger kosmologischer Behelf. Wenn Aristophanes das Weltei der Orphiker als windig, richtiger: unterweht (*ὑπηνέμιον*), bezeichnet, so ist das nicht Spott, sondern Wiedergabe einer alten Anschauung;
25 denn auch das orphische Chaos war gewiß nicht minder als das der übrigen Kosmologen von Wirbelstürmen durchtost gedacht, auf denen das Weltei schweben sollte.

Auch die fernere Vorstellung, daß Eros der Sohn der Aphrodite,[4] und Aphrodite als Göttin, die alles lenkt, identisch ist mit
30 Ananke, der Notwendigkeit, finden wir in den orphischen Überlieferungen vertreten. Und von höchster Wichtigkeit hierbei ist es, daß Aphrodite den Eros nicht schafft, zeugt oder gebiert, sondern ersinnt (*μητίσατο*), daß also Metis (*Μῆτις*) vor Eros oder zugleich mit ihm in ihm entsteht. Und noch in richtigem Verständnis des
35 zwischen „dem ersten Zeuger Metis und dem freudenreichen Eros"[5]

---

[1] Plut. amat. 13 p 756 F DFV p 127 ad fr 13. — [2] Theog. v. 120. — [3] Aristoph. Vögel 693 (Chor der Vögel, Prodikos). DFV p 460 n 12. — [4] Procl. in Plat. Tim III, 156 AFO p 209 fr 139. — [5] a. a. O. & Procl. in Tim. II 102 D. E AFO p 180 fr. 71, Euseb. praep. Ev. III, 9 Stob. Eclog. phys. I, cap. I, 23 AFO p 202 fr 123.

bestehenden Verhältnisses erklärt Proclus den Metis überhaupt als Weltschöpfer, also auch als die Ursache der Entstehung des Eros in Aphrodite. Überhaupt sind die Orphiker gewohnt, Eros und Metis als zusammengehörig zu betrachten. Eros selbst ist ihnen identisch mit dem überaus schönen Phanes, dem Sohne des Äthers, der auch der zarte Eros genannt wird.[1] Er ist das erste Erzeugnis des kosmischen Eies, das Wesen, das aus ihm hervorbricht, oder, wie sich Proclus im Anschluß an Platon[2] ausdrückt, das Wesen an sich. Wie die Gottheit den schnellen Eros unsichtbar in ihrem Sinne hütet,[3] ruht er noch in dem Eie. Aber während Eros zart und sanft ist, ist Metis, der ihn erzeugt, ein Frevler.[4] Die Göttin muß ihn überwachen. Aphrodite wird zur Ananke; denn dem zarten Eros und dem frevelmütigen Metis schreitet der große Dämon immerdar auf der Ferse nach.[5] Wir befinden uns mit diesem Bilde wieder mitten in dem Gedankenkreise des Parmenides und erinnern uns daran, wie auch dort Erde, Sonne und Mond und der gemeinsame Äther und die himmlische Milchstraße und der äußerste Olympos und der Sterne heiße Kraft zur Geburt strebten,[6] wie aber die Notwendigkeit den rings umfassenden Himmel zwang, die Schranken der Gestirne festzuhalten.[7]

Welcher Art die Vorstellung gewesen sein mochte, die Parmenides mit der in mitten der Welt thronenden Göttin, die alles lenkt, verband, vermögen wir uns bei der großen Kontinuität, welche die Lehre in solchen Dingen aufzuweisen pflegt, an der in der Mitte des himmlischen Lichtkreises thronenden Ananke, wie sie uns Platon schildert,[8] gut zu verdeutlichen. Denn die Spindel, welche sie hält, und die Sphären, die sich an ihr in ewigen Kreisen nach der von den Sirenen gesungenen Harmonie drehen, ist offenbar selbst die Achse der Welt, während die Moiren sowohl durch ihre Namen als auch durch ihren Anteil an dem Zustandekommen des Weltgewebes ihre Beziehung zur Zeit an den Tag legen. Und an diesem kosmologischen Gemälde des Platon lassen sich eine Anzahl von Zügen einerseits als orphisch erkennen und anderseits mit Parmenides sachlich in die innigste Beziehung setzen. Platons Gemälde ist wohl reicher als das, welches uns von Parmenides nur in Andeutungen

[1] Procl. in Plut. Tim. II 132 AFO p 175 fr 58. — [2] id. ibid. in II 130 C. [3] Procl. in Plat. Tim. IV 267 C AFO p 180 fr 68, p 199 fr 119. — [4] Procl. in Plat. Alcib II 181 AFO p 180 fr 69. — [5] id ibid. — [6] fr 11. — [7] fr 10 v 5 ff. — [8] Plat. Res publ. 616 C.

vorliegt, die Sirenen und die Harmonie der Sphären können wir für ihn nicht nachweisen, obgleich sie bei den Pythagoräern dazu geführt hat, daß noch heute ein fundamentaler Apparat in der Lehre vom Schalle Sirene heißt, und auch die Vergleichung des Weltgeschehens mit einem Gewebe ist ein Zug, der dem Parmenides ferne gelegen haben dürfte: aber die Dreiteilung der Zeit, entsprechend den mythologischen Gestalten der drei Moiren bei Platon, findet sich bei ihm. Ausdrücklich stellt er in der Lehre von der Wahrheit dem Entstehen das Vergehen gegenüber und beiden entgegen die Gegenwart,[1] während er in den Meinungen alle drei Zeiten hinter einander anführt.[2] Gerade die Zusammenstellung Anfang, Mitte, Ende ist nur der orphischen Symbolik eigen, während z. B. in Heraklits Weltjahr bloß Anfang und Ende durch $A\Omega = 10.800$ Jahren symbolisiert sind. Die drei Moiren mit ihren auf diese Vorstellung bezüglichen Namen gehören ebenfalls der orphischen Theogonie an.[3] Die Gottheit aber, die Anfang, Ende und Mitte umfaßt, erreicht ihr Ziel auf dem geraden Wege, indem sie gemäß ihrer Natur im Kreise wandert.[4] Ihr aber folgt stets Dike als Rächerin aller Unterlassungen gegen das göttliche Gesetz.[5] Wir erinnern uns der Dike in der Einleitung in das Lehrgedicht des Parmenides. Sie verwahrt die Schlüssel, welche die Pforte eröffnen. Die Pforte selbst ist als Pforte der Pfade des Tages und der Nacht bezeichnet, die steinerne, ewige Schwelle kennzeichnet sich selbst als Gegenwart und Augenblick. Ja die Beziehung der Dike zu der festen Umfassung des Alls durch das in der Zeit wirkende Gesetz ist auch noch anderweitig zu erkennen. Nach orphischer Vorstellung gründet Zeus seinen Vertrag mit der Nacht auf das Gesetz und dieses ist Dike.[6] Aber in dieser Eigenschaft ist Zeus die Welt selbst, welche durch Dike, durch das goldene Seil, in festen Banden gehalten wird.[7] Auch die Banden also, in denen die Welt bei Parmenides liegt, sehen wir hier vorgebildet. Und in diesem Augenblicke erkennen wir auch die innere Identität von Dike, Aphrodite und Ananke. Damit aber eröffnet sich noch eine fernere Einsicht. Dike verwahrt nach Parmenides die Schlüssel zum Tore. Wer ist der Schlüssel? Auch diese Alle-

[1] fr 8 v 20 f. — [2] fr 15. — [3] Athenag. Leg. 18 DFV p 494, 11 ad fr 13. — [4] Platon Legg. IV 915 E DFV p 492 fr 6. — [5] Procl. Theol. Plat. VI 8, 363 AFO p 204 fr 125. — [6] Procl. in Plat. Tim. II 96 B. C, cf. id. in Plat. Alcib. III p 70 AFO p 204 fr 126. — [7] Procl. in Plat. Tim. III 146 E AFO p 201 fr 121. 122.

gorie finden wir in den orphischen Überlieferungen aufgeklärt. Eros-Phanes ist der Schlüssel,[1] der Name Dike muß von Parmenides wie von den Orphikern volksetymologisch von *δείκνυμι*, zeigen, abgeleitet worden sein. Auch in dem Namen Phanes selbst liegt, wenn man ihn auf *φαίνω* bezieht, derselbe Gedanke, von dem auch die Identifizierung der Sonne, die alles an den Tag bringt, mit der Gerechtigkeit getragen ist. 5

Wir erkennen aus all dem zunächst, welch großer Abstand zwischen Parmenides und Xenophanes eben um willen dieser, jetzt ersichtlichen Beeinflussung durch die orphische Mythologie bestanden hat. Xenophanes vermochte in den mythologisierenden Vorstellungen der Kosmologen nur Profanierungen der Würde der Gottheit und in den naturphilosophischen Unternehmungen der Jonier nur löbliche Angriffe gegen die volkstümliche Mythologie zu erblicken. Die Punkte, in denen sich die letzte Lehre des Xenophanes über die Eigenschaften der Gottheit mit der „Wahrheit" des Parmenides berührt, können also nur zufällige, nicht wesentliche Übereinstimmungen betreffen, sie können nur das Äußere der Systeme, nicht aber deren Inneres angehen. Und wenn die antiken Geschichtsschreiber der Philosophie dennoch, auf sie gestützt, den Parmenides und den Xenophanes in eine Schule rechneten, so vermag dies gewiß nicht unserer besseren Einsicht zu widerstreiten; denn das Altertum war gewohnt, die Philosophen nach ihren fest überlieferten Sätzen und nicht nach den Voraussetzungen derselben zu gruppieren. Diogenes von Laerte aber scheint der großen Verschiedenheit zwischen beiden Systemen wenigstens in Einigem inne geworden zu sein, als er sagte, Parmenides sei zwar der Schüler des Xenophanes gewesen, aber er habe ihm nicht Gefolgschaft geleistet.[2] Das vollständig gegensätzliche Verhalten beider Philosophen zu den sie umgebenden religiösen Strömungen folgt eben aus dem Gegensatze zwischen der praktisch-rationalistischen Richtung des Xenophanes und den mystischen Neigungen des Parmenides. Denn während Xenophanes der Personifikation als solcher abhold ist, findet Parmenides in ihr ein Ausdrucksmittel und bedient sich daher der von den Orphikern vorgebildeten Personifikationen. Und hier wieder muß man erkennen, daß diese Personifikationen dem Geiste des Xenophanes geradezu 10 15 20 25 30 35

[1] Procl. in Plat. Tim. IV 267 C AFO p 199 fr 119. — [2] Diog. L. IX 21 DFV p 108 n 1.

widerstreiten. Denn in ihnen liegt Symbolik, das Denken des Xenophanes sucht aber von der symbolischen Einkleidung möglichst unmittelbar zu irgend einer absoluten Wahrheit vorzudringen und verspottet jedes Gleichnis, weil es unzulänglich ist. Wollte man
5 aber einwenden, dieser Widerstreit sei ja dadurch gemildert worden, daß Parmenides wenigstens in der Lehre von der Wahrheit sich auf den Standpunkt des Xenophanes stellt, so vergäße man wieder, daß die Wahrheit den Meinungen nicht fremd ist, und daß gerade die Meinungen jener Periode des parmenidischen Denkens entstammen,
10 in der ein Einfluß des Xenophanes auf seinen Schüler am unmittelbarsten hätte stattfinden können. Widersetzte sich aber Parmenides gerade in seiner Jugend, indem er seine Meinungen unter Benutzung mythologisch-kosmogonischer Vorstellungen nach dem genetischen Prinzipe zum Systeme ausbaute, dem Einflusse seines greisen Lehrers,
15 so ist nicht zu erkennen, wie er denselben im Alter hätte höher einschätzen können, wenn nicht in seinem eigenen Systeme, eben auf Grund jener ganz anderen Voraussetzungen, die Antriebe zu seinen, mit Xenophanes nur scheinbar und äußerlich übereinstimmenden Sätzen gelegen hätten.

20 Aber in dem Maße, in welchem wir uns immer mehr überzeugen, daß die letzten Eigentümlichkeiten des Systemes des Parmenides durch den Hinweis auf Xenophanes nicht aufgeklärt werden können, erkennen wir auch, wie die orphischen Gedanken geradezu zentrale Teile seines Systemes vorbereitend in sich schließen. Man
25 muß nur in der Wahrheit und in den Meinungen die jeweilig vorkommenden Personifikationen ins Auge fassen. Wir lassen für den Augenblick die Einleitung in das Lehrgedicht bei Seite. In der Wahrheit finden wir Wahrheit, Überzeugung, die ihr als Dienerin folgt[1], Notwendigkeit, Gerechtigkeit, in den Meinungen aber hören
30 wir von der Notwendigkeit, Aphrodite, Eros, vielleicht auch von Metis. Wir erkennen bei dieser Aufzählung, daß in der Wahrheit ganz andere Personifikationen verwendet sind als in den Meinungen. Nur die Notwendigkeit, der allgemeinste Begriff und wohl auch jederzeit identisch mit der Gottheit, der Dämon, selbst, ist beiden
35 Teilen gemeinsam. Aber Aphrodite ist Ursache der Welt, Eros erklärt deren Entstehen, er ist der Gedanke der Göttin, das Denken ist früher als das Streben, das Sein früher als das Werden.

---

[1] fr 4 v 4.

Das sind die Götterpersonen in den Meinungen. Der Zusammenhang zwischen Meinungen und Wahrheit tritt deutlich durch die Gemeinsamkeit der Person der Notwendigkeit zutage. Wir würden aber in unserer modernen Terminologie am liebsten sagen, die Personifikationen in der Wahrheit beziehen sich auf Denken und Erkennen, die in den Meinungen auf Sein und Geschehen: Wahrheit, Überzeugung und Gerechtigkeit bilden eine Trias, welche der anderen: Aphrodite, Metis und Eros, gegenübersteht. Aber Notwendigkeit ist das Wesen, das in beiden Dreiheiten gemeinsam waltet. 5 10

Wir sind mit dieser Konstruktion, soferne wir auch einen Metis bei Parmenides annahmen, vielleicht einen Schritt über sein eigenes System nach rückwärts gegangen. Vielleicht gab es bei ihm keinen Metis, vielleicht hatte die Gottheit, die dem orphischen Metis bei ihm entsprach, einen anderen Namen, der uns nicht erhalten ist, vielleicht auch hat Parmenides selbst nicht in Triaden gedacht — aber festzuhalten ist trotz alledem an der Tatsache, daß die Personifikationen in der Wahrheit und in den Meinungen ihrer ganzen Struktur nach auf Triaden zurückverweisen, welche den Orphikern bereits in der frühesten Zeit geläufig waren. Man hat allerdings gerade diese orphischen Triaden auf die Rechnung neuplatonischer Symmetriebedürfnisse gesetzt, aber es wird eine der wichtigsten Aufgaben der folgenden Teile sein, zu zeigen, wie die von den Neuplatonikern überlieferten Triaden um ihrer eigentümtichen Symbolstruktur willen schon sehr alten Zeiten entstammen müssen. Und eben deshalb sind wir auch berechtigt, bei Parmenides noch einen zweiten Grundzug orphischer Lehrart wiederzuerkennen. Die Personifikationen der Orphiker wiederholen sich auf verschiedenen Stufen in verschiedenen Formen. Dieselbe Gottheit, die zuerst Melissos ist, ist später Phanes, noch später Zeus, endlich Dionysos. Und jene Göttin, welche als Rhea die Gemahlin des Kronos war, ist als Demeter Gemahlin des Zeus; denn auch Zeus und Kronos sind im Wesen eins. Denn in allen diesen Gestalten kommt nur Eines, oder auch das Eine, nämlich das Wesen der Welt, zu wechselndem, sich immer vervollständigendem Ausdruck. Die Anwendung auf Parmenides ergibt sich jetzt von selbst. Die beiden soeben hypothetisch aufgestellten Triaden sind ebenfalls zwei von einander verschiedene, aber im Wesen gleiche Äußerungen des Weltwesens, der Notwendigkeit, der großen Dämon. 15 20 25 30 35

Das Verhältnis der ersten, in den Wahrheiten gelegenen Triade aber zu der zweiten, in den Meinungen waltenden hat Parmenides mit aller Ausführlichkeit in seiner Einleitung zu dem Lehrgedichte niedergelegt. Mehr als grandios-phantastische Zugabe voll groß- 5 artigem Schwung der Gedanken und das nächste Mal wieder als hölzern-steifen Versuch eines Philosophen, den Pegasus zu zähmen, hat man bisher diese Einleitung betrachtet, denn als einen Bestandteil der Lehre. Und doch hätte man gut daran getan, zu erwägen, daß Phantastik bei einem Denker von der logischen Schärfe des 10 Parmenides verwunderlich und daß ihre so reichliche Entfaltung bei der sonstigen äußersten Sparsamkeit mit dem Ausdrucke, die an vielen Stellen zu einer geradezu lapidaren Kürze geführt hat, geradezu befremdlich wäre. Und welchen Sinn sollte es auch für einen Philosophen haben, die Einleitung in sein Lehrgedicht lieber zu 15 einer prächtigen Erzählung zu gestalten, statt dessen Inhalt und Methode in ihr vorzubereiten? Und wieder auf der anderen Seite hätte man erwägen sollen, daß die blutleeren Personifikationen nur so lange Schemen bleiben, als kein Inhalt da ist, mit dem man sie erfüllen kann, daß Hiaten, eckige Wendungen und überflüssige Vers- 20 füße, die vielfach der Überlieferung und wohl noch öfter einer absichtlich archaistisch gehaltenen und uns daher oft so schwer verständlichen Sprache entsprungen sind, noch nicht den Philosophen zum stammelnden Poeten machen, der so rauhe Worte für so glänzende Gedanken gefunden haben soll. Gerade diese bald als dantesk, bald 25 als stümperhaft bezeichnete Einleitung wäre ernstesten Nachdenkens wert gewesen; denn schon bloß die simplikianische Paraphrase zu ihr zeigt deutlich, daß diese Einleitung noch im späten Altertum symbolisch verstanden wurde. Ausdrücklich sagt Parmenides, der Weg, von dem er rede, führe nur den Wissenden zur Gottheit, aus- 30 drücklich also erklärt er, seine Worte seien allegorisch zu nehmen. Selbst Hermias noch weiß, daß die Pferde, die den Wagen ziehen, symbolisch gemeint sind; denn der mit Rossen ausgestattete Phanes, die Rosse im Phaedros des Platon und die Rosse am Wagen des Parmenides gehören ihm zusammen.[1] Er deutet sie ganz all- 35 gemein auf Tätigkeit und rasche Bewegung;[2] Simplikios faßt sie psychologisch als die Begierden der Seele auf: aber wenn auch beide offenbar den Ursprung des Symbols nicht kennen, so wissen sie doch

[1] Hermias in Plat. Phaedr. p 125. — [2] id. ibid. p 137 AFO p 179.

beide, daß ein Symbol vorliegt. Ein anderes Symbol in dieser Einleitung ist das Tor. Wir wissen, daß Höhlen, Gruben und Pforten zu den Symbolen der alten Mystiker gehört haben. Hier steht eine solche Pforte vor uns. Sie ist verschlossen. Sie verbirgt noch ihr Geheimnis: den Inhalt des Lehrgedichtes. Dike öffnet sie mit den 5 Schlüsseln. Die Schlüssel sind, wenn Parmenides hier den Orphikern folgte, Eros und Metis, die zusammen dem als Schlüssel bezeichneten Phanes der späteren orphischen Dichtungen entsprachen. Sinnen und Sehnen erschließen also die Pforte, deren übrige Teile wir bei dem Mangeln jeder Überlieferung nicht zu deuten vermögen. Parmenides aber tritt durch sie in die Behausung der Göttin ein. Die 10 Sonnenmädchen, welche die Behausung der Nacht verlassen haben, führten ihn dort hin. Sie selbst sind aus der Nacht verhüllten Hauptes hervorgetreten an das Licht, da sie die Schleier zurückschlugen. Sie kamen also dem Parmenides entgegen und geleiteten 15 ihn zu ihrem Ausgangspunkte zurück, nämlich in das Haus der Nacht. Die beiden Torpfeiler, welche die Pforte bilden, sind die Torpfeiler der Pfade des Tages und der Nacht. Hinter der Pforte ist Nacht, vor ihr Tag. Daraus ergibt sich aber, daß die Dämon in der Behausung der Nacht sich befindet. Auch in der Vorhalle 20 der Höhle der ursprünglichen orphischen Nacht befindet sich Adrasteia, bei Parmenides offenbar durch die Notwendigkeit ersetzt.

Vor der Pforte der Pfad des Tages, dann sie selbst, dann wieder hinter ihr der Pfad der Nacht: eine neue Dreiheit im Systeme des Parmenides. Ihr Sinn und ihre Beziehung zum Zeitprobleme 25 sind unmittelbar zu überblicken. Die Nacht ist die Vergangenheit, die Pforte der Augenblick, der Tag die Zukunft; die Nacht entspricht dem Anfang, die Pforte der Mitte, der Tag dem Ende. In der Vorhöhle befindet sich bei den Orphikern Adrasteia, in mitten der Höhle die Nacht, im Unbetretenen ganz rückwärts Phanes. 30 Wo kommt man hin, wenn man den Pfad der Nacht in die Unendlichkeit zurückverfolgt, aus welcher der Pfad des Tages zum Augenblicke geführt hat? In unmittelbarem Anschluß an älteste orphische Überlieferung hat Platon diese Frage beantwortet: Die Gottheit, die Anfang, Ende und Mitte umfaßt, erreicht ihr Ziel, indem sie 35 gemäß ihrer Natur im Kreise wandert. Schon Alkmaion von Kroton wußte, daß sie unsterblich ist, weil sie das Ende an den Anfang zu schließen versteht.[1] Die Zeit ist ein Kreis. Die Welt,

[1] cf. fr. 2 S. 199.

in der Andrasteia-Ananke herrscht, ist die nämliche wie die, in der sich Phanes offenbart. Alles Werden und Geschehen in der Zeit ist eine Wagenfahrt mit geflügelten Rossen von der Gottheit Nacht weg zu ihr zurück, ist ein Flug der mit ihr identischen Seele, und das auch ist die Wahrheit: *ΑΛΗ ΘΕΙΑ*, ein göttlicher Flug. Platon selbst hat das Wort so erklärt.[3]

Parmenides ist ein Mystiker. Der göttliche, immerwährende Flug ist ein ewiges Verharren, der entgleitende Augenblick steht. Zwei Gedanken drängen sich auf. Zum ersten: Eros, der Sohn der Aphrodite, der kosmogonische Gott der Orphiker, ist der Schütze, seinem Bogen entfliegt der Pfeil. An dem fliegenden Pfeil hat der große Schüler des Parmenides, Zenon von Elea, in seinem berühmten Paralogisma bewiesen, daß es keine Bewegung gibt.[1] Zum zweiten: Der Pfeil des Eros entfliegt seinem Bogen. Der Bogen (*ΤΟΞΟΝ*) aber, auch bei Heraklit die Vereinigung einer in sich widerstrebenden Zweiheit im Dritten, bedeutet die Meinung (*ΔΟΞΑ*). Auch dies hat uns Platon erklärt.[2] Den Wandel der Meinung in Wahrheit, der Wahrheit in Meinung, das eigentliche und innerste Verhältnis der beiden großen Teile seiner Lehre zu einander, hat Parmenides in der Einleitung zu seinem Lehrgedichte in der nur für den Wissenden verständlichen Sprache orphischer Mystik niedergelegt.

Wir haben gewissermaßen den Probierstein für die Richtigkeit dieser Einsicht in Händen, und zwar in dem Systeme Platons selbst. Denn bei Platon entspricht der Wahrheit des Parmenides das Wissen, der Meinung die richtige Meinung;[3] von der richtigen Meinung aus aber führt zum Wissen Eros, der zwischen beiden liegt.[4] Platons Symposion ist die Verkörperung dieses großen Gedankens.

Die scheinbar so abstrakten und blutleeren Personifikationen im Lehrgedichte des Parmenides haben mit einem Schlage Leben, Bedeutung und innerste wechselseitige Beziehung erhalten. Wir sehen, daß sie nur deshalb uns so lange erstorben schienen, weil wir sie ganz absolut, ganz losgelöst von der Zeit, aus der sie hervorgegangen und von den Gedankenkreisen, aus denen sie entstammt sind, betrachtet haben. Wir sehen, daß philosophische Gedanken, insbesondere aber die der älteren Perioden, so lange unverstanden sind und bleiben,

---

[1] Arist. phys. VII 9 239b 30 DFV p 136 n 27. — [2] Plat. Krat. 421 B. — [3] cf. S. 13 ff. — [4] Plat. Symp. 202 A f.

so lange wir nicht konkrete, mit lebendigen Inhalten erfüllte Überlieferungen zum Verständnisse herangezogen haben. Die vorangeschickten Erläuterungen parmenideischer Gedanken an der Hand orphischer Spekulationen würden mißverstanden, wenn man sie in einem anderen Sinne auffassen wollte. Sie sind nicht der Ansicht entsprungen, daß Parmenides Orphiker war, nicht der Ansicht, daß er die ganze orphische Symbolik einfach mutatis mutandis rezipiert habe, sondern der Ansicht, daß er auf die orphischen Spekulationen in seinem Systeme ganz ebenso ausführlich, ganz ebenso systematisch und tiefgründig reagiert hat, wie auf die Spekulationen der jonischen Naturphilosophen, des Alkmaion oder der Atomisten seiner Zeit. Wir sehen ihn hierbei noch selbst zum Teile auf dem Standpunkte der Orphiker verharren, indem er ihrer eigenen Darstellungsform sich schon äußerlich fügt und in einem hexametrisch verfaßten Lehrgedichte in ihrer eigenen symbolistisch-personifizierenden Art seine Gedanken einleitet und direkt zu ihren Spekulationen in Beziehung setzt. Wir bemerken aber, wie er gleichzeitig sich von ihnen entfernt, wie er die Symbolik der Theosophen verstandesmäßig systematisiert, wie ihre Personifikationen bei ihm sich schon den Begriffen nähern, wie sie unmittelbar zu den eigentlichen Hauptbegriffen seines Systemes in Beziehung gesetzt werden, wie also der charakteristische Wandel des ursprünglichen Symboles zum philosophischen terminus technicus sich vor unseren Augen vollzieht.[1] Wir erkennen endlich, wie die Beziehungen zwischen seinen Begriffen, also zwischen den im engeren Sinne des Wortes philosophischen Bestandteilen seines Systemes, noch wesentlich von jenen ursprünglichen, ihm noch immer unmittelbar geläufigen und selbst erlebten Symbolwerten abhängen und beeinflußt sind, wie sie aber, sobald sie als Beziehungen zwischen Begriffen erkannt und nicht mehr, wie bis dahin, lediglich als Zusammenhänge zwischen Symbolen geahnt werden, sofort an konkreten Wirklichkeiten, an physikalischen Erfahrungen und an experimentellen Beobachtungen unter ständiger Benützung der Entdeckungen der Vorgänger und Zeitgenossen korrigiert, bereichert und sodann verfestigt werden.

Der Weg, auf dem wir nunmehr bis zu dem zentralen Teile der Philosophie des Parmenides, nämlich bis zur Aufdeckung von

[1] cf. S. 29 ff.

Grund und Sinn der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Meinungen, vorgedrungen sind, war folgender: Wir sind von der durch die Lage der Überlieferung und der Forschung uns aufgedrängten Ansicht ausgegangen, daß der Schlüssel zum Systeme des Parmenides in dem konkreten Teile desselben, in den Meinungen liegen muß (II), wir sind sodann daran gegangen, die Meinungen genau zu untersuchen, und haben dabei entdeckt, daß sich systematische Beziehungen von ihnen aus zur Wahrheit ergeben (III, IV), wir haben hierbei unterwegs die Quellen der Gedanken und die Möglichkeiten der Beeinflussung nach Kräften zu finden und darzustellen gesucht und haben bei dieser Beschäftigung bemerkt, daß in den Meinungen des Parmenides ein Grundgedanke waltet, nämlich die genetische Methode, welche in den bis dahin herangezogenen Quellen und Möglichkeiten der Beeinflussung ihre zureichende Erklärung nicht findet. Wohl aber sahen wir in den orphischen Kosmogonien den nämlichen Grundgedanken verkörpert und konnten nun auch weitgehende Beziehungen zu den orphischen Systemen nachweisen (V). Eben hierbei aber erhellte sich auch der innerste Raum in dem Tempel dieses Systemes: *zum erstenmale sehen wir nicht nur eine Möglichkeit, einzelne Meinungen zu einzelnen Teilen der Wahrheit in Beziehung zu setzen, sondern es ersteht vor uns sogar ein unmittelbarer, in den Symbolen jener Zeit gegebener Zusammenhang zwischen Wahrheit und Meinungen, aus dem sich Grund und Sinn dieser fundamentalen Unterscheidung zusehends ergeben.*

VI.

Die Göttin, zu deren Behausung der Philosoph vorgedrungen ist, warnt ihn, den Blick, den ziellosen, das Gehör, das brausende, die *Zunge* walten zu lassen; denn mit dem — so verstand man es, zusammen mit Simplikios, bisher — *Verstand* ist die vielumstrittene Prüfung zur Entscheidung zu bringen. Aber der Ausdruck, den Simplikios auf „Verstand“ deutet, nämlich *λόγος*, bezeichnet auch das *Wort*. Hat Simplikios Recht? Gibt seine Deutung der Stelle ihren Sinn?

Die Göttin warnt den Philosophen vor dem Blick, also vor dem Gesichtssinn, vor dem Ohre, also vor dem Gehörsinn, vor der Zunge, also — sollte man denken — vor dem Geschmackssinn.

Aber weshalb ist dieser erwähnt und nicht der Geruch, nicht der Tastsinn? Das Unterscheiden (*κρῖναι*), welches Parmenides dem angeblichen „Verstande“ zuweist, leisten auch sämtliche Sinne. Und vollends unbegreiflich ist es, daß der Geschmackssinn der Ausgestaltung eines Weltbildes so gefährlich sein soll und daß die Gottheit deshalb verbietet, der Zunge zu vertrauen. Das Auge ist trügerisch; denn der Blick ist ziellos, — das Ohr läßt sich betören; denn es braust in der Stille, — aber die Zunge, sofern sie den Geschmackssinn repräsentiert, wurde noch nie im nämlichen Sinne als unzuverlässig bezeichnet. Hieraus ergibt sich nur eine, u. zw. eine sehr einfache Folgerung: die Zunge kann hier nicht den Geschmackssin vertreten, sondern muß eben etwas bedeuten, wodurch Täuschung der Einsicht zu Stande kommen kann.

Was mit der Zunge gemeint ist, wird klar, wenn wir uns erinnern, daß der doppelzüngige Zenon[1] der Schüler des Parmenides und daß Doppelzüngigkeit auch der Grundzug sophistischer Beweistechnik, ja auch der Grundzug heraklitischer Etymologien ist. Eben diese Zunge wurde von Heraklit als Sinnesorgan, als Erzeugerin und Empfängerin des W o r t e s aufgefaßt?[2] Nichts ist wahrscheinlicher, als daß schon jene Schüler Heraklits, welche die Lehre des Ephesiers dem Parmenides verzapften, sobald sie von der Theorie des Alkmaion gehört hatten, die zwiefache Beschaffenheit des Wortes, daß es nämlich so wie Pan, der Sohn des Hermes, doppelgestaltig ist, bald wahr und bald falsch, zu dieser Theorie in Beziehung brachten und die Gegensätzlichkeit der Welt in dieser Gegensätzlichkeit des Sprachsinnes nachgebildet fanden. Aber auch im Systeme des Parmenides selbst lag jener Gedanke an die Gegensätzlichkeit im Empfindenden und Empfundenen. Hierbei hatte Parmenides die ganze Mannigfaltigkeit des Wahrgenommenen der Einheit des Geistes gegenübergestellt. In diesem Geiste war seiner Lehre nach die Wahrheit. Diese Wahrheit war auch das Wort; denn nicht konnte das Wort bei Parmenides bald wahr bald falsch, also doppelt sein, sondern nur einfach; auch konnte es nicht Worte geben, deren Bedeutungen antithetisch zu verfolgen waren, wie dies Heraklit getan hatte, sondern nur d a s Wort, wie es auch nur d i e Wahrheit gab. Die Worte, die Namen, sind Sache der Zunge, des Sinnesorganes, und ihnen darf man nicht trauen: das W o r t, die Wahrheit aber,

[1] Diog. Laert. IX, 25 (Timon) DFV p 130, 5. — [2] STUD I, 65.

das ist Sache des Geistes, ist das unveränderlich ewig Seiende. Mit dem Worte die Prüfung zur Entscheidung bringen, heißt also so viel als sie mit der Wahrheit, mit dem Geiste, mit dem Seienden entscheiden.

5 Indem die Göttin dem Parmenides verbietet, der Zunge zu vertrauen, verbietet sie ihm, die Meinungen mit der Wahrheit zu verwechseln und den Pfad, welchen Heraklit eingeschlagen hat, weiter zu verfolgen. Parmenides verspottet den Heraklit, weil ihm Sein und Nichtsein für dasselbe gilt, und nicht für dasselbe, weil 10 es bei ihm für alles einen Gegenweg gibt, während doch das Sagen und Denken ein Seiendes sein muß[1]. Was also für Heraklit nach der mißverständlichen Ansicht des Parmenides als Logos das Zusammenfallen von Sein und Nichtsein in ein die Gegensätze in sich vereinigendes Wort und damit der Grundstein seiner etymologischen 15 Methode ist[2], ist für Parmenides ein Unsinn. Der Logos des Parmenides ist das Sagen und Denken, welches ein Seiendes ist, dem also kein Nichtsein entgegensteht und das eben deshalb geeignet ist, die vielumstrittene Prüfung zur Entscheidung zu bringen; denn nur das Nichtsein kann man weder erkennen (denn es ist ja unaus- 20 führbar), noch aussprechen.[3]

Man darf nicht deshalb, weil für eine Logoslehre im Systeme des Parmenides, das man ja bisher noch überhaupt nicht verstanden hat, kein Platz war, zögern, die knappe Erwähnung des Logos vollständig ernst zu nehmen. Man darf dies umsoweniger, als die in 25 Rede stehende Stelle durch die Komposition des Lehrgedichtes zu höchster Bedeutung erhoben ist. Man darf aber auch nicht sich damit begnügen, diesen Merkpfahl einer Logoslehre erkannt zu haben, sondern man muß nunmehr im genannten Lehrgedichte nach dem Umschau halten, was teils auf sie neuerlich hinweist, teils wieder 30 nur aus ihr verständlich werden kann. Und hierbei erhalten gerade die schwierigsten und dunkelsten Stellen des Lehrgedichtes ihre sinnvolle Aufklärung.

Parmenides hat an einer Anzahl von Stellen seines Lehrgedichtes deutlich zu erkennen gegeben, welche Stellung und Wichtig- 35 keit er dem Logos zuweist. Die Göttin bezeichnet gleich anfangs die Prüfung, die mit ihm zu bewerkstelligen ist, als von ihr verkündete, von ihr ausgesprochene, also als ihren Logos, so daß sie

[1] fr 6 v 1. — [2] STUD I, 63. — [3] fr 4 v 7.

erkennbar genug den Logos mit sich identifiziert. Wie sie mit der Wahrheit zu Ende ist, erklärt sie, daß sie von hier ab versiegen lasse das verläßliche Wort und den Gedanken über die Wahrheit.[1] Die Zusammenstellung: Wort und Gedanke, ist hier nicht unbeabsichtigt; denn auch sonst stehen Sprechen und Denken nebeneinander. Wir erfahren z. B., daß man Nichtseiendes weder erkennen kann, noch sagen[2], daß man den Ursprung des Seienden aus dem Nichtseienden weder auszusprechen, noch zu denken vermag[3]; denn unaussprechbar ist es und unausdenkbar, daß Seiendes nicht ist. Und schon deshalb ist auch die Ansicht, daß es nicht ist, als undenkbar und namenlos (*ἀνώνυμος*) bei Seite zu lassen, die aber, daß es ist, als vorhanden und wirklich (*ἐτήτυμος*) zu betrachten[4]. Das Denken ist ja im Sein ausgesprochen[5]. Eine ungeheure Wucht liegt in diesen Worten, die der wortkarge Parmenides auf einander häuft, um es jedem deutlich zu machen, daß ihm die Welt der Ausdruck des Wesens ist. Seine Lehre vom Denken und Sein ist nur eben gleich wichtig, nicht aber wichtiger als die vom Denken und Sagen. Die Trias, welche hieraus hervorgeht, hat Parmenides energisch betont: Sagen und Denken muß Seiendes sein[6].

Nachdem wir nun wissen, daß diese Trias bestanden hat und nicht nur durch das auch sonst nach dem Muster orphischer Spekulation in Triaden gegliederte System gefordert, sondern im Lehrgedichte selbst niedergelegt ist, vermögen wir eine kleine Wendung, welche bisher noch nie berücksichtigt wurde, zu würdigen. Die Göttin sagt dem Philosophen, sie lasse ihm das verläßliche Wort und den Gedanken über die Wahrheit versiegen. So wenigstens verstand man bisher das unscheinbar und so oft „über“ bedeutende Wörtchen *ἀμφί*. Ein Wort „über“ die Wahrheit hat aber so wenig einen Sinn wie ein Gedanke über sie; denn offenbar meint doch Parmenides auf alle Fälle, das Wort sei Wahrheit und der Gedanke sei es ebenso. Um das zu sagen, bedurfte er aber des Wörtchens *ἀμφί* nicht. Also muß dieses Wort wohl etwas Anderes heißen. Seine Grundbedeutung ist: zu beiden Seiten. Die Trias ist demnach hier systemgerecht angeordnet. Wort und Gedanken zu beiden Seiten der Wahrheit versiegen. Diese selbst steht in ihrer Mitte. Parmenides

[1] fr 6 v 51. — [2] fr 4 v 7. — [3] fr 8 v 9 ff. — [4] fr 8 v 17 ff. — [5] fr 8 v 36. — [6] fr 6 v 1.

hat sich, wie auch sonst so oft, archaistischer Sprache beflissen. Setzen wir an statt der Wahrheit das ihr entsprechende Sein, so haben wir im Sagen und Denken, die Seiendes sind, die genau korrespondierende Triade, welche nun selbst wieder mit den schon besprochenen Personi-
5 fikationen in klarem Zusammenhang steht.

Die Bedeutung des Sagens und des Wortes für Parmenides sowie der Zusammenhang mit der Logostheorie des Heraklit sind nun wohl außer Zweifel gestellt. Wir kommen jetzt zu den dunkeln Stellen, an die sich nicht nur noch kein Interpret herzhaft gewagt
10 hat, sondern die sogar regelmäßig und nur zu selbstverständlich falsch übersetzt wurden. Entweder ist alles, was wir bisher erschlossen und erläutert haben, auf Sand gebaut, oder es ist nicht nur purer Unsinn, sondern muß auch ewig solcher bleiben, daß Parmenides gesagt haben soll: Darum ist alles leerer Schall, was die Sterblichen
15 in ihrer Sprache festgelegt haben, überzeugt, es sei wahr[1]. Man soll nicht deuten, bevor man verstanden hat. Wer, wie Parmenides, den Logos zum Wesen der Welt macht, kann nicht Namen als leeren Schall bezeichnen. Diese Deutung ist ebenso verfehlt und voreilig wie die andere, daß die Meinungen, weil sie nicht Wahr-
20 heit sind, auch nicht Wahrheiten sind, also nach der Ansicht des Parmenides falsch sein müßten. Wir halten an dieser Analogie fest; denn sie ist nicht äußerlich, sondern ergibt sich aus dem Wesen der Sache. Die Meinungen nämlich entsprechen streng systematisch den Namen, die Wahrheit aber dem Worte. Es wird jetzt schon
25 klar sein, was Parmenides sagte; zum Überflusse sei es aber noch deutlicher auseinandergesetzt.

Zu diesem Zwecke fragen wir, was die Namengebung bewirkt. In den Meinungen ist wiederholt von ihr die Rede. Die Sterblichen haben jeglichem Dinge seinen bezeichnenden Namen gegeben[2]. Sie
30 haben dies nach der Meinung getan. Was ist es nun, das die Meinung den Sterblichen verbürgt? Die Antwort liegt einerseits in dem Thema der Meinungen, die sich durchwegs mit dem konkret Gegebenen, mit dem wirklichen Leben befassen, und anderseits in den Worten des Parmenides, welcher hervorhebt, daß das Gemeinte
35 der, welcher alles im All durchdringen will, zur Geltung erheben muß[3]. Meinung also ist Macht; denn aus ihr folgt Macht. Hieraus

[1] so die Übersetzung von Hermann Diels, vgl. fr 8 v 39 ff. auf S. 218, woselbst v. 40 „es sei wahr" in „sie seien wahr" zu korrigieren ist. — [2] fr 19 v 3. — [3] fr 1 v 31 f.

schon ergibt sich, daß die Menschen durch die Namengebung sich der Herrschaft über die Dinge versichert haben. Denn die Namen haben sie nicht auf Grund willkürlicher Vereinbarung gegeben, sondern da alles Licht und Finsternis benannt und den Dingen nach ihren Kräften diesseits und jenseits ihre Namen zugeteilt wurden, so ist das All ein Volles zugleich von Licht und von unsichtbarer Finsternis.[1] Die Zuteilung der Namen hat die Gestaltung des Alls zur Folge. Dahinter liegt ein tiefes Problem. Weshalb hat dann der Mensch nicht vollständige Macht über das All? Die Antwort gab Parmenides selbst. Die Sterblichen irrten; denn sie meinten zwei Formen, nämlich Licht und Finsternis und die ihnen der Reihe nach entsprechenden Gegensätze, also das Prinzip der Gegensätzlichkeit selbst, ihrer Namengebung zu Grunde legen zu müssen[2]. So hat denn der Mensch die Macht über die Gegensätze durch seine Namen, nicht aber die Macht über die den Gegensätzen entrückte, eigentliche Wahrheit, also auch nicht über das Sein. Die Zuteilung der Namen erfolgte eben nach den Gegensätzen und nicht nach der denselben zu Grunde liegenden Einheit. Alle diese Gegensätze halten die Menschen für vorhanden, für seiend. Ein Seiendes ist ihnen in ihrer Meinung Entstehen und Vergehen, Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Formung, ja sogar Sein und Nichtsein,[3] sofern sie eben Beides mit Namen bezeichnen. Dem Seienden teilen sie die Gegensätze zu, indem sie ihnen Namen geben; denn diese Namen bewirken auch das Sein der Gegensätze. Nicht darin also liegt der Irrtum der Menschen, daß sie gegensätzliche Namen gegeben, sondern darin, daß sie Gegensätze der Namengebung zu Grunde gelegt haben. Sie sind der Überzeugung, daß die nach diesen Gegensätzen gegebenen Namen wahr sind, und diese ihre Überzeugung ist richtig;[4] denn die Namen bewirken das Sein. Aber sie sind auch der Überzeugung, daß es Gegensätze gibt, Sein und Nichtsein, Entstehen und Vergehen, Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Formung. Hierin jedoch irren sie. Es gibt nur ein Seiendes.

VII.

Nachdem wir den Unterschied zwischen Wort und Namen, zwischen Wahrheit und Meinungen, zwischen Sein und Werden ersichtlich und gleichzeitig auch die Abhängigkeit und wechsel-

[1] fr 9 v 1—3. — [2] fr 8 v 35. — [3] fr 8 v 39 f. — [4] fr 8 v 40.

seitige Verknüpfung der erwähnten Begriffe und der ihnen korrespondierenden Teile der Lehre des Parmenides zum ersten Male überblickbar gemacht haben, erkennen wir, daß wir diesem größten der hier betrachteten philosophischen Systeme gewiß
5 nur mangelhaft gerecht werden konnten. Wir mußten mit der äußersten Ungunst der Überlieferung kämpfen, wir mußten nunmehr jahrtausendealte Irrtümer zu beseitigen trachten, wir mußten uns in ebenso tiefe, wie schwierige und unserer Welt entrückte Gedanken einleben. Was kann uns all dem gegenüber die Sicherheit geben,
10 daß wir nicht öfters geirrt haben, daß unser Parmenides, den wir jetzt das erste Mal verstanden zu haben glauben, der wirkliche Parmenides ist? Ich gestehe offen, daß wir eine solche Sicherheit im Sinne der üblichen historischen Forschung nicht besitzen, bemerke aber auch gleichzeitig, daß eben diese Forschung selbst dennoch
15 ihrerseits, da sie nur aus äußeren Anzeichen und nicht aus inneren Gründen argumentieren darf, eine höhere Sicherheit als die unsrige überhaupt nicht aufweist. Wenn wir heute Gedanken lesen, die wir selbst und sogar erst gestern schrieben, sind sie auch uns bloß Fußspuren im Sande, bei deren Verfolgung jeder Wanderer die
20 Gegend doch wieder nur so sieht, wie er es kann. Wenn aber die Stürme von Jahrtausenden über die Spuren Anderer hinweggeweht haben, dann fragt es sich wohl nicht selten, ob es überhaupt so wichtig ist, nur ja recht genau in die alten Fußtapfen zu treten und, indem man eifrig auf den Boden starrt,
25 keines Dinges rechts und links zu achten. Sind doch diese Dinge rundum, die Gebirge und die Täler, die ewigen Abgründe der menschlichen Seele und die unverrückbaren Probleme der Philosophie, älter als diese paar tausend Jahre und auch ewiger als sie. Nach ihnen aber haben Pfadfinder von der Art des Parmenides geschaut —
30 das wissen wir. Und darum war es unsere Pflicht, auch selbst nach ihnen zu schauen, insbesondere und vornehmlich aber dann' wenn die Fußspuren sich im Sande zu verlieren drohten.

Naturphilosophie und Mystik.

Mit Ausnahme der bereits in der ersten Studie zur antiken Kultur eingehend behandelten Systeme des Pythagoras und des Heraklit haben wir alle Gebäude philosophischer Spekulation bis auf das des Parmenides herab durchschritten. Wir haben gleich zu Beginn dieses Teiles darauf hingewiesen, daß jene früher untersuchte 5 Philosophie des Pythagoras und des Heraklit, obgleich der Zeit nach jünger als die jonische Naturphilosophie, doch beträchtlich älteren Traditionen entstammt als diese. Wir haben aber hierbei gleichzeitig bemerkt, daß die jonische Naturphilosophie ein historisches Problem ist, das zu lösen ist, wenn man das Erstehen dieser 10 Naturphilosophie und auch noch außerdem jene alten Traditionen begreifen will, aus denen die jonische Naturphilosophie in irgend einer Weise erwachsen sein muß, — sei es durch konsequente Fortbildung, sei es durch bewußten Widerspruch.

Aber in dem Augenblicke, in welchem wir die Naturphilosophie 15 als Problem betrachten, hört sie auch auf, für uns eine isolierte Tatsache zu sein, in diesem Augenblicke beginnt sie vielmehr in eine lange Kette anderer Phänomene der geistigen Kultur einzutreten, die bisher nur zu sehr, aber in Wirklichkeit völlig mit Unrecht, zum Verständnisse der antiken Philosophie vernachlässigt oder bloß 20 nebenbei gestreift, keineswegs aber erschöpfend behandelt wurden. Diese Verschiebung ihrer bisherigen Stellung tritt mit Notwendigkeit ein; denn ein Problem kann überhaupt nur dann gestellt werden, wenn einzelne Tatsachen mit einander in Zusammenhang gebracht und auf einander bezogen werden. Welche Phänomene der übrigen 25 geistigen Kultur aber neben die bisher so isoliert betrachtete jonische Naturphilosophie gestellt werden müssen, ergibt sich aus nichts deutlicher als aus der eingehenden Betrachtung der späteren, fast insgesamt in der einen oder anderen Weise von ihr zwar beeinflußten, aber doch auch von anderen Strömungen getragenen, philosophischen 30 Systeme. Diese Systeme sind soeben an unseren Augen vorbeigezogen, wir haben die Zusammenhänge und Abhängigkeiten in ihnen

und unter ihnen besonders hervorgehoben, wir haben die isoliert gegebenen Glieder dieser großen philosophischen Tradition auf ein Minimum zu beschränken getrachtet:[1] aber jetzt müssen wir daran gehen, diejenigen Stellen, an denen diese Tradition diskontinuierlich, 5 ja in sich widerspruchsvoll zu sein scheint, also gerade die historisch-problematischen Stellen, ins Auge zu fassen, zu sehen, wie eine solche Diskontinuität nicht allein zwischen den Systemen, wie z. B. zwischen den Spekulationen eines Thales und daneben denen eines Pythagoras, besteht, sondern wie weit sie sich bis tief hinein in die 10 Kerne einzelner philosophischer Systeme erstreckt, so daß der Denker einen Widerstreit in sich selbst zu wiederholen scheint, den sein Volk als Ganzes erlebt haben muß. Eben hierdurch kommen wir vom Einzelnen zum Allgemeinen, von dem besonderen philosophischen Systeme zur Gesamtheit einer oder mehrerer philosophischer Rich- 15 tungen und schließlich von der Gesamtheit philosophischer Spekulation überhaupt zu der geistigen Kultur des betreffenden Volkes als solcher und zu den Grundlagen dieser Kultur. Die Richtung der Betrachtung, in der wir uns also jetzt bewegen wollen, wird in gewissem Sinne zu der bisher eingehaltenen entgegengesetzt sein; denn bisher trachteten 20 wir, die Trümmer zusammenzuschließen, die Einheit in den Systemen hervorzuheben, der großen Kontinuität in der Entstehung der Systeme inne zu werden: jetzt hingegen werden wir bestrebt sein müssen, die erst eben hierdurch überblickbar gewordenen Lücken und Bruchstellen ersichtlich zu machen, nach den Ursachen derselben zu 25 forschen, die bisher schon an einer reichen Menge von Beispielen deutlich gewordene Kontinuität der philosophischen Überlieferung als Forschungsprinzip behufs Ausfüllung dieser Lücken zu verwenden und also erst gelegentlich dieser konstruktiven Ausgestaltung des unmittelbar historisch Gegebenen zu dem ursprünglichen Prinzipe 30 der Reduktion der von einander scheinbar unabhängigen Glieder zurückzukehren.[2]

Die Loslösung fernerer, der gesamten geistigen Kultur des hellenischen Volkes zugehöriger Phänomene von dem Grundstocke der traditionellen hellenischen Philosophie ergibt sich durch einen 35 Blick auf das Materiale, welches uns nunmehr vorliegt, noch vollständiger als im ersten Abschnitte dieses Teiles, wo wir nur grobe Umrisse ins Auge fassen konnten. Die Philosophie zeigt sich auf

---

[1] cf. Einleitung II, 9 (Methode). — [2] cf. Einleitung II, 9 sub XVI S. 93f.

Schritt und Tritt mit der Poesie, mit der Kunst, am ursprünglichsten und innigsten aber mit der Religion und allen religiösen und mystischen Strömungen verknüpft. Wir haben deshalb auch gleich eingangs und insbesondere unter Hinweis auf die Charakteristik der offenbar ältesten Philosophiesysteme diese mystische Richtung in der antiken 5 Philosophie der wissenschaftlich aufklärenden Richtung der jonischen Naturphilosophie gegenübergestellt und eben in diesem Gegensatze unser fundamentales historisches Problem gefunden. Dasselbe läßt sich aber am übersichtlichsten in folgenden drei Fragen formulieren:

1. Wodurch kennzeichnet sich die jonische Naturphilosophie? 10

2. Wodurch kennzeichnet sich die in manchen Systemen mit ihr verknüpfte, in manchen wieder von ihr relativ unbeeinflußte, bei der Mehrzahl der Philosophen bemerkbare Mystik?

3. Wie verhalten sich beide Geistesrichtungen zu einander?

Man sieht auf den ersten Blick, wie diese drei Fragen gerade 15 so zusammenhängen, daß eine die andere in gewissem Sinne immer wieder von neuem voraussetzt, und wie sie derart mit aller Eindringlichkeit auf das zentrale Problem hinweisen, um das herum sie symmetrisch gruppiert und aus dem sie auch organisch erwachsen sind, nämlich auf das Problem: ob beide Richtungen von einander 20 isolierte Glieder philosophischer Tradition oder ob sie einer ursprünglichen Einheit entsprungen sind. Von unseren drei Fragen ist aber nur die d r i t t e und auch diese nur zum Teile, beantwortet worden, soferne der ganze vorliegende Teil dieses Buches sich mit dem Verhalten beider Geistesrichtungen zu einander beschäftigt hat, aber 25 allerdings nicht mit ihrer spekulativen Bedeutsamkeit, sondern mit ihrer konkreten Wirksamkeit, mit dem Einflusse, den sie im tatsächlichen Verlaufe der Entwickelung philosophischer Gedanken von Thales an bis herab auf Parmenides auf sämtliche in diesem Zeitraume entstandene Systeme genommen haben. Wie sich also beide 30 Richtungen in dieser Zeit zu einander v e r h i e l t e n, wissen wir, — wie sie sich in der vorangegangenen Zeit zu einander verhalten haben mögen, müssen wir erst untersuchen, um dann schließlich sagen zu können, wie sie sich zu einander v e r h a l t e n, nämlich nicht mehr historisch, sondern philosophisch, nicht mehr in Hinblick auf 35 ihre spezielle Gestaltung bei den Hellenen, sondern in Hinblick auf ihre generelle Begründung im Wesen der menschlichen Seele. Indem wir aber an dieser Stelle bemerken, wie die philosophische Mystik nur ein Teil der gesamten Mystik des thaletischen Zeitalters ist,

bemerken wir auch, daß ein unmittelbarer Zusammenhang der nach der Art erratischer Blöcke abgesprengten Teile des ursprünglichen mystischen Grundstockes in den philosophischen Systemen mit eben diesem Grundstocke, mit der großen mystischen Tradition des Volkes, 5 bestanden haben muß. Wir sehen, wie die philosophische Mystik offenbar nur ein Glied ist in dem Gebäude dieser auch außerhalb der philosophischen Systeme überlieferten Mystik, wie sie also auch ebenso offenbar dem, der in dieses Gebäude noch nie eingetreten ist, unverständlich und unerklärlich sein muß. Wir kommen hierdurch 10 zu unserer zweiten Frage oben. Allerdings, auch sie können wir jetzt nur im Rahmen der philosophischen Mystik beantworten; aber wir sind verpflichtet, zumindest die über diesen Rahmen hinausweisenden Anknüpfungspunkte an die traditionelle Mystik ersichtlich zu machen. Und es scheint, als ob nach Beantwortung dieser zweiten 15 Frage das, worauf die erste geht, gewissermaßen als Residuum übrig bleiben müßte. Ein solches Verfahren würde aber leicht den Eindruck erwecken, als wäre die Mystik der Alten ihr absolut Verständliches, ihre Naturphilosophie aber ihr absolut Unverständliches, gewissermaßen der irrationale Rest in ihrem Denken. In Wirklichkeit 20 aber ist es eher umgekehrt: wir müssen ihre Mystik erst langsam durch rückschreitende Analyse aus ihrer Philosophie und diese wieder insbesondere aus ihrer uns dem Wesen nach relativ verständlichsten Naturphilosophie erschließen. Und eben deshalb schlagen wir lieber den umgekehrten Weg ein. Zuerst soll die jonische Natur- 25 philosophie charakterisiert, dann die philosophische Mystik von ihr losgelöst werden. Die vollständige Beantwortung der dritten und letzten Frage aber müssen wir auf den Zeitpunkt verschieben, in welchem die gesamte, auch außerhalb der philosophischen Systeme stehende Mystik zur Sprache gekommen ist.

1. Charakteristik der jonischen Naturphilosophie.

30 Die spätere biographische Konstruktion des sophistischen und der folgenden Zeitalter hat ihre Vorstellung von der jonischen Naturphilosophie in zwei Anekdoten über den vermeinten Begründer derselben, über Thales, zusammen mit einer dritten über Anaxagoras, recht deutlich zum Ausdrucke gebracht. Man soll dem Thales vor- 35 geworfen haben, daß er ein armer Mann sei und sein Wissen nicht zu seinem Nutzen zu verwenden vermöge. Er aber bewies sogleich das Gegenteil durch die Tat. Aus seinen astrologischen Beob-

achtungen prognostizierte er sich ein reiches Öljahr, kaufte mittelst Angeld sämtliche Ölpressen in der Gegend von Milet auf und konnte sie zur Erntezeit zu beliebig hohem Preise verkaufen. So zeigte er, daß es für den Weisen ein Leichtes ist, reich zu werden, daß aber sein Sinn nicht hierauf gerichtet sei.[1] Und als den Anaxagoras 5 jemand frug, weshalb er sich nicht um die öffentlichen Dinge annehme und die Obsorge um sein Vaterland vernachlässige, soll ihm Anaxagoras geantwortet haben: „Lästere nicht; denn gar sehr liegt mir am Herzen das Vaterland!" und hierbei zeigte er empor zum Himmel.[2] Die Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem Über- 10 irdischen, die in diesen Worten liegt, ist ein mystischer Zug, den die Anekdote noch bewahrt hat. In ihm liegt der Grund für den auch bei einem Thales sonst unbegreiflichen Verzicht auf die irdische Verwertung der aus seinem Wissen sich ergebenden Macht. Noch haftet dieses Wissen an den Sternen, noch kämpft es damit, alles 15 Irdische in ihnen vorbildlich und abbildlich zu erschauen, noch wendet sich die Macht aus diesen Einsichten nicht dem Leben zu, es sei denn höchstens, um ab und zu den außen stehenden Gaffer zum Schweigen zu bringen. Aber das Zeitalter der anekdotischen Biographie hat dieses Warten nicht mehr verstanden. Ihm hat im 20 großen und ganzen der Sinn für den mystischen Zug in der Antwort des Anaxagoras gefehlt und derselbe Platon, dessen philosophische Idealfigur in der Gestalt eines Sokrates aus Mangel an rhetorisch-sophistischen Kenntnissen in den Tod gehen muß, war ein andermal Sophist und Rhetor genug, um zu erzählen, wie eine geschäftige und 25 reizende thrakische Sklavin sich vor Lachen gar nicht halten kann, daß der freigeborene, große jonische Naturphilosoph Thales die Grube vor seinen Füßen nicht gesehen, sondern naeh den Sternen geguckt hat und soeben in sie hineingefallen ist.[3]

Man sieht deutlich genug, wie die erste dieser Anekdoten mit 30 Absicht darauf zugeputzt ist, den Thales als Vater der Börsenspekulanten zu kennzeichnen, damit Aristoteles durch sie seine Behauptungen illustrieren kann, wie dann die letzte von Platon einer Komödie entnommen sein muß, in welcher Thales von seiner kleinen Haushälterin genug Spaßhaftes zu erleiden haben mochte, — wahr- 35 scheinlich nicht weniger als der geduldige Sokrates von seiner Xantippe, oder in den Komödien des Aristophanes von Strepsilochos.

[1] Arist. Pol. A 11 1259 a 6 DFV p 10 n 10. — [2] Diog. L. II, 7 DFV p 304, 16. — [3] Plat. Theait. 174 A DFV p 10 n 9.

Wir würden uns aber völlig über das Wesen solcher Anekdoten täuschen, wenn wir es für möglich hielten, daß sie auch selbst von Komikern oder Sophisten ganz frei erfunden werden können. Wahrscheinlicher, wenngleich auch in dieser konkreten Fassung nicht zu beweisen, ist es, daß Thales einer frühen Zeit und einer verlorenen Sonderüberlieferung für den Erfinder der Ölpresse oder doch einer bestimmten Art der Ölpresse gegolten habe. Wieder scheinen wir durch diese Annahme den Thales als praktischen Menschen, der seine Kenntnisse für das Leben zu verwenden weiß, zu charakterisieren; denn er soll ja auch durch Anlage eines Kanales dem Kroisos den Halysfluß abgeteilt und so sein Wissen technisch verwertet,[1] ja er soll sogar Politik getrieben und Teos als den Mittelpunkt Joniens zum Sitze einer Bundesverwaltung vorgeschlagen haben.[2] Aber wenn wir richtig vermuteten, er habe irgend einmal als Erfinder der Ölpresse gegolten, dann müssen wir doch in diesem anekdotischen und nichthistorischen Momente, denke ich, mehr suchen. Ich für meinen Teil vermute darin eine Annäherung des Thales an den halbgöttlichen Aristaios, den Erfinder der Olivenzubereitung,[3] der Bienenzucht,[4] der Wollbearbeitung[5] und des Gerinnenmachens der Milch, — lauter Kenntnisse, die ihm von den Nymphen, in deren Höhle er aufwuchs, gelehrt wurden,[6] — d. h. die Anekdote von der Ölpresse müßte ihrem Kerne nach ein entfernter Sprößling des Sagenkreises von den sieben Weisen sein, in dem die sieben Weisen als die sieben Söhne des Apollon (die Wochentage) gedacht und also selbst göttlich vorgestellt waren.[7] Derart aufsteigend bemerkt man aber in der letzten Anekdote von der Grube und den Sternen noch eine ältere Schichte der Überlieferung. Unmittelbare Zeugnisse von dem Zeitalter der Kosmologen bekräftigen, daß einem Pherekydes von Syros, dem Zeitgenossen und Widersacher des Thales,[8] Schluchten, Gruben, Höhlen, Türen und Pforten Symbole waren[9] für Auf- und Untergang der Seelen. Es hat sehr viel Verlockendes an sich, die streng antithetische Art hellenischer Auffassung auch hier wieder zu erkennen:

---

[1] Herod. I, 75 DFV p 10 n 6. — [2] Herod. I, 170 DFV p 9 n 4. — [3] Cic. N. D. III, 18. — [4] Nonn. Dionys. XIII, 253 ff XIX 240 ff. — [5] Paus. VIII 4, I (lies *'Αριστaῖον*, nicht *'Αδρίστα*). — [6] Diod. IV, 81, 2 f. — [7] Pind. Olymp. VII 71 cf. R. Hirzel, der Dialog S. 50, 1 und Harro Wulf de fabellis cum collegii septem sapientium memoria coniunctis quaestiones criticae, Halis Saxonum 1896 p 9. — [8] Suidas s. v. *Φερεκύδης* DFV p 507, 11. — [9] Porph. de antro Nymph. 31 DFV p 509 21.

Thales fällt in die Grube, die ihm Pherekydes gegraben hat, hierbei — und nicht bei Betrachtung eines Weltkampfes im Gedränge und in der Hitze,[1] wie sein Grundstoff, das Wasser, verdampfend, sondern das Auge zu den höchsten Höhen der Sterne gerichtet — geht er zugrunde. Sollen wir noch weiter gehen, die Grube als die Höhle der Nymphen deuten, in welcher dieser Aristaios ja auch erzogen worden war, die reizende, kleine thrakische Sklavin aber als eine der Nymphen selbst, derart, daß die beiden Anekdoten sich jetzt einheitlich aneinanderschlössen und selbst die Äußerlichkeit bedeutsam würde, daß die vorerwähnten Symbole des Pherekydes Porphyrios in seiner Schrift de antro nympharum überliefert hat? — Die Phantasie kennt keine Schranken und wir wissen, daß sie allein die Mutter aller unserer Kenntnisse ist. Deshalb müssen wir sie hin und wieder spielen lassen, um hernach recht ernst auf ihre Heiterkeit herabzublicken.

Wie immer wir aber auch die Anekdoten über einen Thales, über die sieben Weisen oder über andere jonische Naturphilosophen deuten mögen: den Weg, den wir soeben gelegentlich unserer Deutung von der rationalistisch-sophistischen Auffassung späterer Zeit an bis zu den ihr zugrunde liegenden letzten mystischen Symbolen haben einschlagen müssen, den werden wir auch sonst immer wieder von neuem zu wandern haben; denn wenn man, wie Thales, zu einer Mystik in ständigem, offenbaren Gegensatze sich befindet, dann muß man dieselbe verstanden und erlebt und überlebt haben, dann ist man selbst in dieser Gegensätzlichkeit von ihr noch ganz durchtränkt, dann gibt man eben Deutlern Gelegenheit, aus dem Systeme heraus zuerst mystische, dann sophistische Biographie zu konstruieren. Aber was wir erfassen wollen, ist nicht der Thales im Lichte und in der Auffassung der späteren Zeiten, sondern der Thales, der uns als der Begründer der jonischen Naturphilosophie entgegentritt. So wenden wir uns wieder seinem Systeme zu: Sehen wir, ob die hieraus sich ergebende Charakteristik mit der in den biographischen Notizen gelegenen übereinstimmt!

Der zunächst sich aufdrängende und somit äußerlich auffälligste Zug der von Thales begründeten jonischen Naturphilosophie ist ihr Streben nach Orientierung zur Umgebung,[2] nach Orientierung zum

[1] Suid. s. v. Θαλῆς, Schol. in Plat. rem publ. 600 A DFV p 9 n 2, 3. — [2] S. 124, 10 ff.

Weltall und in unmittelbarem Zusammenhange hiermit, nach Aufstellung von ordnenden und leitenden Gesichtspunkten. Die Geographie dient ihr dazu, den Wohnort der Menschen, die Erde, konstruktiv-symmetrisch auszubauen, d. h. nach einem Stilprinzipe, nach
5 dem Prinzipe des kosmologischen Analogieschlusses. Dadurch wird sie aus einem wirren Knäuel von Einzelbeobachtungen zu einer gegliederten Einheit, deren Entfaltung vom Mittelpunkte des Erdkreises aus die Erdkarte der thaletischen Zeit zu veranschaulichen trachtet.[1] Das Symbol dieser Einheit ist die Insel Delos, von der noch Epi-
10 menides, mystisch genug, gesagt haben soll:

Denn ein Nabel war weder inmitten der Erde, noch des Meeres.
Gibt es aber einen, so ist er den Göttern offenbar (ΔΗΛΟΣ),
den Menschen unklar (ΑΦΑΝΤΟΣ).[2]

Wir sehen also, wie ein von der Mystik weit weg zur
15 Wissenschaft führendes Prinzip dennoch in der Mystik selbst gewurzelt hat; denn Delos ist nicht nur in dem erwähnten figürlichen Sinne eine Einheit: es ist eine solche auch deshalb, weil die Summe der Zahlenwerte der Buchstaben dieses Wortes die Zahl 55 ergibt, die zugleich die Einheit und die Zehnheit, nämlich die
20 Summe der zehn ersten Zahlen ist.[3] Diese mystische Einheit, die in dem Worte Delos lag, hat aber eben Thales überwunden, indem er ihr einen neuen, nicht mystischen Sinn zuwies. Sie wurde ihm zum Orientierungszentrum auf der Erdscheibe. Wie Thales, von diesem Zentrum ausgehend, die Schiefe des Himmelsäquators in dem
25 Ansteigen der Gebirge auf der Erdscheibe gegen Norden zu durch das Bild des vorne hoch gebauten Nachens,[4] wie er ferner die Nilüberschwemmungen durch das periodische Schwanken dieses Nachens[5] und endlich die mythologischen Weltfluten[6] durch Stürme im Weltmeere erklärte, haben wir ebenso auseinandergesetzt wie seine geo-
30 metrischen Konstruktionen, in denen neuerlich der kosmologische Analogieschluß waltet und durch die er die Himmelsphänomene unmittelbar auf die Erde projizieren, ja sogar die scheinbare Breite der Sonnenscheibe nicht ungenau messen konnte.[7] Im Zentrum dieser ganzen Welt aber steht Delos. So wie es vier Weltrichtungen gibt,
35 haftet diese Insel auf dem Meeresgrund mit vier Säulen. Dort mußte die Welt im Meeresgrunde verankert sein, dort mußte auch

[1] S. 154 ff. — [2] fr 13 Plut. def. orac 1 p 40 E DFV p 504, 33 ff. — [3] cf. Dritter Teil der Altjonischen Mystik. — [4] S 129, 19 f, 141, 1 ff, 187 (Rekonstruktion). — [5] S. 135, 25 ff. — [6] S. 136, 4. — [7] S. 127.



die tiefste, abgründlichste Tiefe zu dem Urmeere hinabführen. Der delische Taucher[1] war dem ganzen Altertum sprichwörtlich für die Vertiefung in das Unergründliche, ja ein gewisser Kroton soll sogar unter dem symbolischen Titel „Taucher“ eine Schrift verfaßt und von dem Werke des unergründlichen Heraklit als Ansicht des Krates, 5 der es zuerst veröffentlichte, überliefert haben, nur ein delischer Taucher könne es ergründen, ohne darin zu ertrinken.[2] Thales aber hat sich in diese Tiefe hinabgewagt. Indem er durch sie hindurch wieder zu der Grundlage der Welt, zu dem unendlichen Okeanos, kam, auf welchem der Erdnachen nach seiner Lehre schwimmt, glaubte 10 er ihr Wesen, ihre innere Einheit, aus der sie besteht, gefunden zu haben: das Wasser. Aber diese Einheit ist nicht mehr etwas Mystisches, sie bedeutet vielmehr wieder nur eine neue, von dem Mystischen weg zur Wissenschaft hinführende Deutung jenes ursprünglichen mystischen Urgrundes. Okeanos war noch Vater der Welt, aber nicht mehr 15 bloß Gott, sondern auch Stoff. Wer hat die Welt gezeugt? fragen die Kosmologen. Woraus besteht die Welt? Woraus entstand sie? frug Thales, frug nach ihm jeder Philosoph, der in die Fußtapfen der jonischen Naturphilosophie trat. Auch diese Frage nach dem einheitlichen Wesen oder nach dem Ursprunge entspricht dem Be- 20 dürfnisse nach Ordnung, nach Einsicht und noch nach mehr: nach Erklärung. Denn darin scheint das Wesen aller Erklärung zu liegen: daß eine Mannigfaltigkeit von Dingen auf einfachere Prinzipien reduziert und aus diesen heraus wieder dargestellt wird, daß man also, wo immer sie gelungen ist, vermittelst der wissenschaftlichen Hypo- 25 thesenbildung von dem Prinzipe stets zur Wirklichkeit, von der Wirklichkeit wieder invers zu dem Prinzipe gelangen kann. Und darin nun liegt nach dem Orientierungsstreben der zweitnächste Hauptzug der jonischen Naturphilosophie, nämlich in diesem durch die Stellung des Kausalproblemes im besonderen und durch die 30 wissenschaftliche Problemstellung im allgemeinen gegebenen theoretischen Verhältnisse zur Wirklichkeit. Und eben deshalb bemerken wir bei Thales zuerst jenes bis dahin noch gar nicht bekannte und an sich so eigentümliche, theoretische Verhalten zur Welt, das ihm von Seiten seiner Umgebung jenen Spott zugezogen haben soll, der 35 in Wirklichkeit, wie wir an jenen beiden Anekdoten über ihn gezeigt haben, eine Konstruktion späterer Zeit ist.

---

[1] Diog. Laert. II, 22 DFV p 62 n 4. — [2] Diog. Laert. IX 12 DFV p 61, 4 cf. Aisch. Suppl 403.

Die an Thales anschließende jonische Naturphilosophie bestätigt die soeben gegebene Charakteristik, ohne sie durch wesentliche Züge zu bereichern. Sie verdeutlicht die fortschreitende Vervollkommnung der in ihr bereits angedeuteten Tendenz und die Erweiterung durch 5 neu hinzutretende Materialien: sie zeigt, wie die Beobachtung in immer weiterem Umfange verwendet wird, wie sogar Ansätze zum Versuche und zur Differenzierung der Phänomene nach den bekannten Methoden der induktiven Forschung sich einstellen; wir sehen sie immer mehr zum Experimente auf der einen Seite, zur Technik auf 10 der anderen und damit sowohl zur Wissenschaft als auch zur konkreten Herrschaft über praktische Dinge vermittels der wissenschaftlichen Einsichten hindrängen: aber der Grundzug dieser jonischen Naturphilosophie und der naturphilosophischen Richtung in den außerjonischen Systemen bleibt stets der schon bei Thales so deutlich er- 15 kennbare. An die Stelle der mystischen Beherrschung der Welt durch Symbole, welche in ihre innersten Tiefen dringen, ist die theoretische Betrachtung der Welt durch Gedanken, welche hoch über allem Irdischen schweben, getreten. Und die legendäre, traditionelle Biographie bringt dieses Verhältnis ebenso deutlich zum Ausdrucke, wie 20 es sich aus der Betrachtung des Systemes selbst erschließt.

2. Die Mystik in den ersten philosophischen Systemen.

A. Traditionelle Biographie.

1. Heraklits Ende.

Die biographisch-anekdotischen Quellen fließen nicht nur über Thales, sondern auch über die anderen bisher behandelten Denker reichlich genug, so daß es sich an sich schon lohnt, sie bis zu ihren Ursprüngen zurückzuverfolgen und zu untersuchen, aus welchen 25 Traditionen sie entspringen und wie viel von der eigentlichen Lehre sie noch in sich bergen. Daß ihnen ein systemgeschichtlicher Wert in vielen Fällen ganz unmittelbar zukommt, konnten wir schon gelegentlich mancher mit Pythagoras verknüpften Legenden nachweisen.[1] Auch die offenbar ebenfalls durch die Komödie erfundene Erzählung 30 von dem Tode des Heraklit, der sich habe von der Sonne ausdörren lassen, um nicht mit feuchter Seele in den Hades zu gehen, wurde von mehr als einer Seite als Anspielung auf sein System erkannt.[2]

---

[1] STUD. I, 87 f. — [2] Vgl. Einleitung II 9 b sub VII, cf. Diog. L. IX, 4 DFV p 59, 5 ff.

Wir wollen ihnen genauer nachgehen und zusehen, welcher Wert ihnen für die Charakteristik des Mystischen im besonderen und für die Rekonstruktion der alten Lehren im allgemeinen zukommt; denn die Kontrolle an der Hand des sicher Überlieferten steht uns ja noch immer nach einem solchen Exkurse auf den unsicheren Boden der biographischen Erfindungen frei. 5

2. Der weinende, der lachende und der ernste Philosoph.

Das Beispiel, welches wir soeben der biographischen Überlieferung über Heraklit entnommen haben, führt uns sofort tief in unsere Materie hinein. Ein späteres Zeitalter hat sich darin gefallen, nicht nur zu erzählen, wie dieser Philosoph in maßloser Selbstschätzung seine Mitbürger schmähte und das Spiel ihrer Kinder höher schätzte als ihre Politik,[1] sondern es hat auch zu diesem menschenhassenden, einsamen, in den Bergen schweifenden, Gras und Pflanzen fressenden,[2] schwarzgalligen Philosophen[3] ein vollständiges Gegenstück erfunden, nämlich den Philosophen der Wohlgemutheit und des Wohlbefindens,[4] den Demokritos. Und während dieser Demokritos über die nutzlose Geschäftigkeit der törichten Menschen beständig lacht und seine Weisheit deshalb die lachende heißt,[5] ist Heraklit der weinende Philosoph.[6] Zwischen und über beiden Gegensätzen steht stilgerecht vermittelnd der stets ernste Denker Anaxagoras, der weder je geweint hat, noch gelacht.[7] Aber hierin liegt nicht bloß das Streben nach der Konstruktion wirkungsvoller Charaktergegensätze oder äußerliches Symmetriebedürfnis, wie es darin zutage tritt, daß man der heimlichen Reise des Hippokrates zu dem lachenden Demokritos in Abdera[8] eine ebenso heimliche des Melissos zu dem weinenden Heraklit in Ephesos zur Seite gestellt hat,[9] sondern beträchtlich mehr. Schon jene Äußerung über das Kinderspiel, die dem Heraklit auf dem Wege zum Artemisheiligtume entfährt[10], erinnert ganz deutlich an das uns erhaltene Fragment von dem spielenden Knaben, der mit der Ewigkeit gleichgesetzt ist.[11] Die Dreiheit der Gemütszustände: Weinen, Lachen und zwischen beiden vermittelnd der Ernst verweist auf das Grundprinzip der heraklitischen Dialektik. 10 15 20 25 30

---

[1] Diog. L. IX, 3 DFV p 58. 11. — [2] id. ibid. 3 DFV p 58, 15. — [3] id. ibid. 6 DFV p 59, 26 f. — [4] Diog. L. IX, 45 DFV p 368, 23, 26. — [5] Suidas s. v. *Δημόκριτος* DFV p 369, 8. — [6] Lucian. vit. auct. 14 DFV p 62 n 5. — [7] Aet. var. hist. VIII, 13 DFV p 310, 1. — [8] Diog. L. IX 42 DFV p 367 29. — [9] Diog. L. IX 24 DFV p 140 n 1. — [10] Diog. L. IX, 3 DFV p 58, 11. — [11] Heraklit fr 52 DFV p 74.

Aber noch mehr! Wir hatten Gelegenheit, zu zeigen, daß das Weinen dem Wasser, das Lachen dem Feuer, beide Gemütszustände dem Hermes oder dem sie vereinigenden Logos zugehören.[1] So scheint es, als hätte sich die spätere sophistische Dialektik eines der Grundgedanken
5 des heraklitischen Systemes, in dem das Wesen seines geschichtlichen Zusammenhanges mit den nämlichen Strömungen hervortritt, die auch in dem Systeme des Pythagoras zum Ausdrucke kamen, bemächtigt, um das, was ursprünglich mystisch gemeint war, in ihrem eigenen Sinne auszubauen.

3. Die Entstehung von Sophismen.

10 Wir lassen scheinbar den eigentlichen Zusammenhang außer Acht und wenden uns einigen anderen Erzeugnissen der Sophistik zu, welche, obgleich nicht eigentlich biographischen Charakters, doch das Gepräge einer ganz analogen Entstehung auf sich tragen.

Man kennt allgemein das Sophisma, welches noch heute unter
15 dem Namen „der Kretenser" oder auch „der Lügner" in jedem Lehrbuche der Logik als Paradigma zu finden ist und das ob seiner erkenntnistheoretischen Feinheit scharfsinnige Denker immer wieder von neuem beschäftigt. Ein Kretenser sagt: Alle Kretenser sind Lügner. Frage: Hat er jetzt gelogen oder die Wahrheit gesagt?
20 Den Anknüpfungspunkt für die Konstruktion dieses Sophismas erblicke ich aber in dem Satze, mit welchem der Kretenser Epimenides, selbst wieder den Hesiod nachahmend,[2] seine Theogonie einleitete:[3] „Die Kreter sind stets Lügner, wilde Bestien, gierige Bäuche." Schon die Imitation des Kallimachos hebt den logischen Widerspruch
25 hervor, der darin liegt, daß ein Kretenser alle Kretenser, also auch sich selbst, der dies sagt, lügen läßt, indem sie behauptet, daß ein von Kretensern in der Absicht erbautes Grab, um kundzugeben, daß der darin Begrabene tot sei, den Beweis für die Unsterblichkeit des Bestatteten erbringt: „Die Kreter sind stets Lügner;
30 auch dein Grab, o Herr, haben Kreter gebaut, du aber starbst nicht; denn du bist ewig."[4]

Das Problem des Kausalregresses haben die Sophisten auf die Form gebracht, ob die Henne früher ist oder das Ei. Wer erkennt nicht die Beziehung dieser Frage auf das orphische Weltei?

---

[1] STUD 147 ff. — [2] Hesiod Theog. v. 26. — [3] Paul. ad Tit. 1. 12 DFV fr 1 p 502, 28. — [4] Kall. h. 1 8 DFV p 502, 35.

Im Gorgias des Platon verspottet Sokrates die Behauptung des Kallikles, man müsse jeden Genuß ausgenießen, um glückselig zu sein, indem er fragt, ob auch, da Kratzen mit Genuß verbunden ist, ein mit Kratzen zugebrachtes Leben glückselig heißen dürfe.[1] Wir erinnern uns, daß Pherekydes von Syros an der Läusekrankheit zu- 5 grunde gegangen sein soll.[2] Besteht zwischen beiden Stellen ein innerer Zusammenhang — und dies ist wahrscheinlich, da in der Krankheit des Pherekydes eine mystisch angedeutete Apotheose gelegen haben dürfte — dann hat diesmal auch Platon eine mystische Überlieferung scheinbar biographischen Inhaltes zu einem sophistischen 10 Argument ausgestaltet.

4. Zenons Paralogismen.

Zenon, der Eleate, der Erfinder jener aporistischen Beweisgänge, welche das ganze Altertum so rege beschäftigt haben, wurde, weil er stets einander entgegengesetzte Behauptungen antinomistisch mit gleicher Schärfe erwies, der Doppelzüngige[3] genannt. Als ihn der 15 Tyrann Nearchos, den er hatte stürzen wollen, foltern ließ, soll Zenon sich die Zunge abgebissen und sie dem Tyrannen in das Gesicht gespieen haben.[4] Eine andere Version läßt ihn mit den Zähnen das Ohr des Tyrannen erfassen und abbeißen.[5] Das Organ des Sprechens und das des Hörens stellt die Überlieferung derart einander gegen- 20 über, beides sichtlich in Bezug auf den Λόγος, den der frevlerische Tyrann nicht vernehmen oder den Zenon ihm nicht mitteilen will.

Das Paralogisma von Achilleus und der Schildkröte[6] scheint Zenon aus alter mystischer Tradition konstruiert zu haben. Die Schildkröte ist von altersher ein Symbol für die Himmelswölbung. 25 Wie langsam scheint sich diese zu bewegen, wie rasch der göttliche Sohn des Peleus; aber wer wollte mit der Sonne um die Wette laufen? Daß die Schildkröte jenen Symbolwert besaß, geht daraus hervor, daß Hermes aus ihr seine Lyra, das Symbol für das harmonische All, verfertigte, und daß es mit der Schildkröte eine eigene 30 Bewandtnis hatte, entnehmen wir auch daraus, daß die pythagoräischen Symbole verbieten, Schildkröten ins Haus zu nehmen,[7] und daß endlich dieselbe Überlieferung, welche die Legenden von den Urein-

[1] Plat. Gorg. 494 C. — [2] Diog. L. I 166ff DFV p 506, 1ff. — [3] Timon ap. Diog. L. IX 25 DFV p 130, 5. — [4] Diog. L. IX 27 DFV p 130, 29. — [5] id. ibid. IX 26 DFV p 130 21. — [6] Arist. phys. VI 9, 239b 14 DFV p 136 n 26. — [7] Porph. V. P. 42 DFV p 292, 13.

wohnern der Insel Samos mit Pythagoras in Zusammenhang bringt (s. u. Die Pythagoraslegende Nr. I), das Erscheinen einer weißen Schildkrötenart auf Samos als besonders wichtig eigens berichtet.[1] Wie Zenon durch Umdeutung des Wettlaufes mit der Sonne zu dem Probleme der konvergenten unendlichen Reihe gekommen ist, verstehen wir in dem Augenblicke, in welchem auch wir das Symbol Schildkröte als die wirkliche Schildkröte betrachten. Noch klingt die ursprünglichste, an manche scherzhaft-symbolische Volksrätsel erinnernde Fassung in der Frage des Zenon an: Wie kann es kommen, daß das Langsamste von dem Raschesten doch nie eingeholt wird?

Das Paralogisma vom Hirsekorn[2] ergibt sich als antithetische Konstruktion im Sinne des pythagorischen Problemes von der Sphärenharmonie. Der Klang der Sterne ist so groß, daß er nicht mehr,[3] der des Hirsekornes so klein, daß er noch nicht gehört wird.

Endlich das Paralogisma von dem fliegenden und doch zugleich ruhenden Pfeil.[4] Der Pfeil ist ein pythagorisches Symbol. Er ist der Pfeil auf dem Bogen des weltschöpfenden Eros, also die Welt oder das Wesen selbst, das von der Gottheit weg zu ihr zurückfliegt und im nunc stans ewig beharrt. Sein uns bekanntes ältestes Vorbild ist der sagenhafte Pfeil des Abaris,[5] den Abaris von dem hyperboräischen Apollon empfangen hat und der dieser Apollon selbst oder die Sonne ist, welche einem Pfeil gleich, überall gegenwärtig, den Himmelsraum durchmißt.[6]

Es war von Interesse, diese für jene Zeit und für Zenon selbst so überaus charakteristischen Umgestaltungen von Symbolen zu dialektischen Problemen hervorzuheben, obgleich Zenon noch außerhalb des Ramens der vorliegenden Untersuchung steht, weil wir bei ihm das unmittelbar beobachten können, was wir sonst überall zwar zu vermuten aber bloß psychologisch glaubwürdig zu machen vermögen. Und die an seine Person anknüpfende Legende hat ihm vergolten, was er selbst an seiner Überlieferung getan hatte: seine Doppelsinn kündende Zunge, das Ohr des Tyrannen, der Mörser, in dem er schließlich zu Staub — er, der Träger des großen *Λόγος*, zu Teilchen kleiner als seine Hirsekörner — zerstampft wird: das alles ist antithetisch-sophistische Konstruktion.

---

[1] Heraclid. Pol. 31 (p 378, 5 Rose) aus [Arist.] *Πολιτεία Σαμίων*. — [2] Arist phys. VII, 5 250 a 19. — [3] cf. Arist. de coelo B 9 290 b 12 DFV p 288 n 35. — [4] Arist. phys. VI, 9 239 b 30. — [5] Porphyr. V. P. 30 DFV p 221 (ad fr 126 Emp.). — [6] cf. Herod. IV 36.

5. Die lakonische Brachylogie.

Die Größten sowie die Kleinsten unter den Sophisten rühmten sich einer besonderen Kunst: je nach Bedarf über dieselbe Sache lang, aber auch kurz reden zu können. Rhetorische Breite und einsilbige Fülle wollten sie zugleich beherrschen. Ihre Brachylogie 5 aber bezeichneten sie selbst als lakonisch. Sie wollten in ihr nachahmen, was ihnen durch die lakonische Apophthegmatik vorgebildet war. Diese Apophthegmatik aber steht in innigem Zusammenhange mit der populären philosophischen Tradition, und wir wollen sie insbesondere in Hinblick auf Thales und die sieben Weisen näher 10 besprechen.

Die Apophthegmatik ist ihrem eigentlichen Wesen nach mit der Erothematik auf das Innigste verbunden. Die lakonischen Antworten, auch die der sieben Weisen überhaupt und des Thales im Besonderen, hängen mit einer ganz bestimmten Art, Fragen zu stellen, 15 zusammen. Noch die Neupythagoräer haben die Bedeutung dieses Zusammenhanges gekannt und gewürdigt. Jamblich bringt die Symbole seiner Sekte damit in Verbindung. Auch diese Symbole, sagt er, sind Antworten auf dreierlei Arten von Fragen: 1. Was ist es? 2. Was ist es am meisten? 3. Was soll man tun und lassen? Und 20 besonders die Wahrheit, die in den Fragen der zweiten Art liegt, ist, meint er, die nämliche wie die der sieben Weisen. Denn auch die sieben Weisen haben nicht untersucht: Was ist das Gute? sondern: Was ist das Beste? So fragen auch die Pythagoräer nicht nur: „Was sind die Inseln der Seligen? Sonne und Mond! Was ist 25 das Heiligtum in Delphi? Das Gevierte, als welches die Harmonie der Sirenen ist!", sondern sie fragen auch: „Was ist das Gerechteste? Opfern! Was ist das Weiseste? Die Zahl; zu zweit jedoch der, welcher den Dingen Namen gab!" Ganz ähnlich antwortet auch das „Sich selbst Erkennen" auf die Frage: „Was ist am schwersten?" 30 oder das „Der Gewohnheit Folgen" auf die Frage: „Was ist am leichtesten?"[1]

Aber damit daß Jamblich die Sprüche der Weisen mit den pythagoräischen Symbolen in eine Linie stellt, kennzeichnet er dieselben als Symbole. Die Überlieferung stimmt mit seiner Ansicht 35 überein. Die Sage berichtet, jeder der sieben Weisen habe einen Spruch für eine der sieben Säulen des Apollonheiligtumes in Delphi

---

[1] Jambl. V. P. 82 DFV p 259, 27 ff.

beigesteuert. W. H. Roscher[1] hat in ebenso scharfsinniger, wie überzeugender Weise die auf die inschriftliche Anordnung dieser heiligen und vor allem auch von symbolisch-mystischem Geiste getragenen *δελφικὰ γράμματα* bezüglichen Quellen untersucht und damit ein für alle Male den wichtigsten, weil altertümlichsten Teil der schwankenden Apophthegmatik auf einen festen, sakralen Kern zurückgeführt. Wir aber sind, indem wir hier literarische Überlieferung, mythologische Forschung, archäologische Untersuchung und philosophische Erwägung einander an der nämlichen, durch die inschriftliche Anordnung der *δελφικὰ γράμματα* gegebenen Stelle begegnen sehen, endlich dort angelangt, wo wir die Umgestaltung mystischen Tiefsinnes in sophistische Brachylogie geradezu mit Händen greifen und ganz unmittelbar beobachten können. Diese Stelle erfordert jedoch auch noch aus einem zweiten Grunde ganz besonderes Interesse. An ihr sehen wir ebenso unmittelbar, wie das zur sophistischen oder profanen Umdeutung taugliche Symbol herrenlos ist und im Laufe der Zeit unter Benützung der mit ihm verknüpften mythischen Überlieferung sich unter den historischen Personen seinen Herrn sucht und dadurch die Geschichtschreibung selbst legendär beeinflußt; denn dies und nur dies ist ja das Wesen der Legende, nämlich das Hineinspielen des vorangangenen Mystischen oder Symbolischen in die eben vergangene Wirklichkeit. So war wohl schon von den grauesten Zeiten her mit den sieben *δελφικὰ γράμματα*, welche nach anderer und wohl älterer Überlieferung die erste Pythia (Phemonoe) als Mund der Gottheit verkündet haben soll,[2] der Gedanke verknüpft, daß diese sieben Worte der Gottheit von ihren sieben Söhne stammen. Diese sieben Söhnen begann man unter den Menschen zu suchen und so wurden die delphischen Sprüche den halbhistorischen, ins Legendäre umgestalteten sieben Weisen zugeteilt.

6. Legendenbildungen.

Wie die Legende bereit war, sich prägnanter historischer Gestalten zu bemächtigen, zeigt der ungeschickt genug gefälschte Brief, den Trasybulos an einen anderen der Weisen, nämlich an Periander von Korinth, gerichtet haben soll. Demnach hätte Thrasybulos vor einem Sklaven desselben die höchsten Häupter in einem Mohnfelde abgehauen, um hiedurch symbolisch anzudeuten, daß jener die vor-

[1] W. H. Roscher, Beiträge zur Deutung des Delphischen E. Hermes XXXVI, 489 und Weiteres über das E zu Delphi und die übrigen *γράμματα δελφικά*, Philologus LX, 84. — [2] Antisth. b. Diog. L. I 40.

nehmsten Bürger seiner Stadt töten solle.[1] Dieser Zug ist nichts weniger als historisch, sondern rein legendär, denn einer aus dem Kollegium der sechs ersten römischen Könige, Tarquinius Superbus, tut genau dasselbe.[2] Es muß in diesem Falle ein inniger Zusammenhang zwischen der unteritalischen und der hellenischen Sagenbildung bestanden haben. 5

Ein solcher Zusammenhang tritt nicht minder deutlich in der Legende von Parmiskos aus Metapont zutage, der in die Höhle des Trophonios hinabstieg und, als er heraufkam, nicht mehr lachen konnte. Als er die Pythia deshalb befrug, sagte sie: „Um das freundliche Lachen fragst du mich, Unfreundlicher? Die Mutter wird es dir zu Hause geben. Sie ehre besonders." Parmiskos hoffte nun, sobald er nach Hause kommen und seine Mutter sehen werde, wieder lachen zu können. Als dies aber durchaus nicht eintraf, glaubte er sich getäuscht. Aber durch Zufall kam er nach Delos, bewunderte die Insel und ging auch schließlich, sich das Heiligtum der Leto, der Mutter des Apollon, ansehen. Aber während er dort ein dieser ihrer Würde entsprechendes Standbild sich erwartete, erblickte er ein unförmiges Holzbild und lachte darüber unbändig. Alsbald erinnerte er sich nun des Spruches der Pythia und ehrte die Göttin besonders.[3] Er schenkte ihr einen silbernen Mischkrug, welcher sich in dem Inventar des Artemistempels zu Delos angeführt gefunden[4] und seinen Stifter davor geschützt hat, einfach bloß als legendäre Parallelfigur zu dem Brutus der römischen Sage betrachtet zu werden, der als erster seine Mutter, die Erde, umarmte und küßte.[5] Aber obgleich in unserem Falle ein Denkmal das literarisch überlieferte Wunder des Parmiskos zu bezeugen scheint, muß man doch noch vorsichtig sein, wenn man einen historischen Kern aus der Legende herausschälen will. Die Verheißung der Pythia, daß der Anblick der „Mutter" erfreut und den Traurigen lachen macht, erhält sogleich einen tiefen mystischen Sinn, wenn man sich der Demeter (Deo) erinnert, die durch den Anblick der enthüllten Geschlechtsteile der Baubo aus tiefster Betrübnis erheitert wird.[6] Die Gleichung „Mutter" — „Mutter Erde" — „weiblicher Geschlechtsteil" bedarf für den Kenner religionshistorischer Zusammenhänge 10 15 20 25 30 35

[1] Diog. L. I 7, 9. — [2] Liv. ab urbe cond. I 54, 6. — [3] Athen XIV 614 A DFV p 38 cap. 10 n 3. — [4] Bull. corr. hell. XIV, 403, 17 ff. — [5] Liv. ab urbe cond. I 56, 12. — [6] Clem. Alex. Cohort. p 6 AFO p 240 fr 215 (aus der rhapsodischen Theogonie als Inhalt der eleusinischen Mysterien überliefert).

keiner Begründung. Die Mutter gebiert, Baubo schwingt das Iakchoskindlein unter ihrer Scham. Die schrecklichen Gesichter in der Trophonioshöhle verblassen im Angesichte der Mutter und der an ihren gesegneten Leib geknüpften Verheißungen. Das Lachen selbst 5 zählt zu den mystischen Lauten. Die Legende von Parmiskos und die Bezeugung seines Weihgeschenkes sagen uns nicht mehr, als daß es einen Mann dieses Namens gegeben hat. Welche Ereignisse ihm zustießen und seinen Besuch der Höhle des Trophonios mit seinem im Artemistempel auf Delos (also im Nabelpunkte der damaligen 10 Welt) dargebrachten Weihegeschenk in Zusammenhang setzen und dann immer weiter ausschmücken ließen, vermögen wir nicht mehr festzustellen.

B. Pythagorische Traditionen.

1. Die Pythagoraslegende.[1]

I. Samos (ΣΑΜΟΣ) war von Anfang her wüst und soll eine Menge wilder Tiere beherbergt haben, die eine mächtige Stimme 15 ausstießen. Diese wilden Tiere wurden Inselbewohner genannt, die Insel aber die Jungfräuliche (ΠΑΡΘΕΝΙΑ), später die Eicheninsel (ΔΡΥΟΥΣΑ). Über sie herrschte Ankaios (ΑΓΚΑΙΟΣ), von dem der Diener, der die Weinreben pflanzt, sagt: Viel schwebt zwischen dem Rande der Lippe und des Bechers.

20 II. Ankaios, der Sohn des Zeus, in Same (ΣΑΜΗ) auf Kephallenia (ΚΕΦΑΛΛΗΝΙΑ) erhielt von der Pythia (ΠΥΘΙΑ) den Befehl, die Melamphyllas [im Orakel ΦΥΔΛΑΣ, um das ominöse ΜΕΛΑΝ zu vermeiden, bei Jamblich selbst ΜΕΛΑΜΦΥΛΛΟΝ, woraus sich der richtige, vollständige Name ΜΕΛΑΜΦΥΛΛΑΣ ergibt] genannte Insel 25 unter Hinblick auf den Namen seiner Vaterstadt (sc. Same) Samos zu nennen. Er tat dies und bevölkerte Insel und Stadt mit Auswanderern aus Kephallenia, Arkadien, Thessalien, Athen, Epidauros und Chalkis. Von den Nachkommen dieses Ankaios stammten Mnesarchos (ΜΝΗΣΑΡΧΟΣ) und sein Weib Parthenis (ΠΑΡΘΕΝΙΣ).

30 III. Diogenes handelte in seinem „Fabeln über die Dinge jenseits von Thule" betitelten Buche ausführlich über Pythagoras und

[1] Mit Ausnahme von Nr. 1 (Heraclid. Pol. 32 aus [Arist.] *Πολιτεία Σαμίων* = p 378, 5 Rose) Nr. IV (Herodot IV 95 DFV p 28 n 2) und Nr. X (Diog. L. VIII 4 DFV p 28 n 8) insgesamt nach Porphyr. und Jambl. in ihren Pythagorasviten. Vgl. auch die in STUD I behandelten und daher hier nicht besonders aufgenommenen legendären Züge in den biographischen Notizen über Pythagoras.

sagte: Mnesarchos war seinem Geschlechte nach ein Tyrrhener, einer von denen, die Lemnos, Imbros und Skyros bewohnen, verließ diese Gegend und kam in viele Städte und Länder. Da fand er einst ein kleines Kind unter einer großen Weißpappel. Er trat hinzu und sah, daß es, ohne mit der Wimper zu zucken, unverwandt in die Sonne blickte und einen kleinen Rohrstab wie von einer Flöte im Munde hatte. Auch sah er mit Verwunderung, daß es den Tau, der von der Pappel herabträufte, als Nahrung aufnahm. Da hielt er das Kind für ein göttliches Wesen, nahm es mit sich und zog es auf. Wie es zum Manne heranwuchs, übernahm es von ihm Androkles (ΑΝΔΡΟΚΛΗΣ) in Samos, sein Landsmann, und übergab dem Knaben die Verwaltung seines Hauswesens. Er nannte ihn Astraios (ΑΣΤΡΑΙΟΣ) und zog ihn in allem Wohlstande zusammen mit den Kindern Eunostos (ΕΥΝΟΣΤΟΣ), Tyrrhenos (ΤΥΡΡΗΝΟΣ) und Pythagoras (ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ) auf. Den Pythagoras aber machte er zu seinem Sohne, da er der jüngste war . . . . . . Den Astraios nun schenkte Mnesarchos dem Pythagoras, der ihn erzog. Auch hatte Pythagoras noch einen zweiten Knaben, den er in Thrakien erworben hatte, der den Namen Zalmoxis (ΖΑΛΜΟΞΙΣ) führte, da ihm bei seiner Geburt ein Bärenfell umgeworfen ward, — das Fell nämlich nennen die Thraker Zalmos. Pythagoras liebte ihn und lehrte ihn seine Weisheit.

IV. Die Geten . . . . . sind die tapfersten und rechtlichsten unter den Thrakern. Sie halten sich für unsterblich in folgendem Sinne. Sie glauben nicht, daß sie sterben, sondern daß der Verscheidende zu dem Dämon Zalmoxis wandere. Einige von ihnen nennen eben denselben Gebeleizis. Von fünf zu fünf Jahren senden sie einen aus ihrer Mitte durch das Loos Erwählten zu Zalmoxis als Boten, dem sie auftragen, worum sie bitten. Sie senden ihn aber folgendermaßen: Die einen werden aufgestellt und halten drei Speere, die anderen nehmen den Gesandten an Zalmoxis bei Händen und Füßen, schwingen ihn empor und schleudern ihn durch die Luft in die Lanzen. Stirbt er hierbei, so glauben sie, der Gott sei ihnen gewogen, stirbt er aber nicht, so geben sie dem Boten die Schuld, sagen, daß er ein schlechter Mann war und senden daraufhin einen anderen ab. Ihre Aufträge geben sie aber noch dem Lebenden. Eben diese Thraker schießen gegen Donner und Blitz nach oben zum Himmel empor und drohen dem Gotte, in der Meinung, es gebe keinen anderen Gott als den ihren. Wie ich (Herodot) jedoch von den Hellenen, die am Hellespont

wohnen, erfahre, war dieser Zalmoxis ein Mensch, der auf Samos Sklavendienste leistete und zwar bei Pythagoras, dem Sohne des Mnesarchos. Dort frei geworden, habe er sich viel Reichtum erworben und sei dann in sein Vaterland zurückgekehrt. Da aber die Thraker ein schlechtes und unvernünftiges Leben führten, habe dieser Zalmoxis, der doch jonisches Wesen und tiefere Sitten kannte als die der Thraker, weil er ja mit Hellenen und unter diesen wieder nicht mit ihrem schwächsten Weisen, dem Pythagoras, verkehrt hatte, einen Speisesaal eingerichtet, in ihm die Ersten unter den Städtern bewirtet und sie unterhaltend belehrt, daß weder er, noch seine Zechgenossen, noch ihre jeweiligen Nachkommen stürben, sondern in dieses Gefilde kommen würden, um stets dort anwesend alles Gute zu haben. Aber an der Stelle, wo er das Vorerwähnte tat und dieses sagte, dort machte er auch ein unterirdisches Gelaß. Als dieses Gelaß fertig war, entschwand er den Thrakern, stieg hinab in das unterirdische Gelaß und hielt sich dort drei Jahre auf. Die Thraker aber sehnten sich nach ihm und beweinten ihn wie einen Toten. Im vierten Jahre zeigte er sich ihnen und so wurde ihnen glaubhaft, was Zalmoxis gesagt hatte. Das erzählte man von ihm. Ich (Herodot) aber verhalte mich hierzu und zu dem unterirdischen Gelasse weder ungläubig, noch glaube ich es zu sehr, meine aber, daß dieser Zalmoxis viele Jahre vor Pythagoras gelebt hat. Ob es aber einen Menschen Zalmoxis gegeben hat oder ob er ein bei den Geten heimischer Dämon ist: er gehabe sich wohl.

V. Als Mnesarchos in Geschäften mit seinem Weibe in Delphi weilte und man noch nicht wußte, daß sie schwanger sei, erkundigte er sich bei der Pythia, ob er eine Reise nach Syrien unternehmen solle. Sie antwortete ihm, diese Reise werde ihm reichen Gewinn bringen, und fügte, ohne in dieser Hinsicht befragt zu sein, hinzu, dem Mnesarchos werde dessen Weib, das schwanger sei, einen Sohn gebären, der an Schönheit und Weisheit alle übertreffen und der Menschheit zum Heile gereichen werde. Da nannte Mnesarchos sein Weib nicht mehr Parthenis (ΠΑΡΘΕΝΙΣ), sondern Pythais (ΠΥΘΑΙΣ), weil ihm die Pythia die Geburt des Sohnes prophezeit hatte. Den Knaben aber, den ihm Pythais in Sidon (ΣΙΔΩΝ) gebar, nannte er, weil ihm der pythische Gott ihn vorausverkündet hatte, Pythagoras (ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ). Nach langer Reise mit reichem Gewinne heimgekehrt, weihte Mnesarchos dem pythischen Gotte ein Heiligtum.

VI. Pythagoras wollte, noch kaum zwanzig Jahre alt, nach Ägypten und vertraute sich Fährmännern an, die ihn zum Berge Karmel (ΚΑΡΜΗΛ) nach Phoenikien brachten, wo er im Tempel meist allein war und wo sie ihn gerne hielten, da sie ihn verkaufen wollten und sich von seiner Schönheit reichen Gewinn versprachen. Als sie aber 5 seiner Mäßigkeit und Würde gewahr wurden, begannen sie zu bemerken, daß seine Art nicht menschlich sei. Da legten sie einmal unvermutet an das Land an und sahen den Pythagoras von dem Berge Karmel niedersteigen, der hochheilig und dem Volke unersteiglich war. Pythagoras aber schritt ruhig und ohne sich umzu- 10 wenden hernieder, und weder Felszacken noch Steine am Wege hinderten ihn. Als er zu ihrem Kahne kam, frug er bloß: „Geht die Fahrt nach Ägypten?" und da sie dies bejahten, stieg er ein und verharrte während der ganzen Fahrt in Schweigen. Zwei Nächte und ganze drei Tage aß er nicht, trank er nicht und schlief er nicht. 15 Der Kahn aber nahm seinen Weg geradeaus und ohne Hindernis, als ob ein Gott ihn lenke. Dies alles überlegten die Schiffer und sie folgerten daraus, daß ein göttlicher Dämon mit ihnen aus Syrien nach Ägypten übersetze. Daher enthielten sie sich aller übeln Worte und benahmen sich unter einander und ihm gegenüber ehrsamer als 20 sie es gewohnt waren, bis sie glücklich unter vollständiger Meeresstille in Ägypten anlegten. Dort trugen sie den Pythagoras auf ihren Händen aus dem Schiffe, betteten ihn in den Sand, wo dieser am Strande am reinsten war, und ließen ihm auf einem rasch errichteten Altare allerhand Lebensmittel zurück, während sie selbst 25 dem Hafen zusteuerten, den sie urprünglich hatten anlaufen wollen.

VII. Pythagoras trat auf der Reise von Sybaris nach Kroton am Meerestrande zu Fischern, welche aus der Tiefe des Meeres ein mit Fischen gefülltes Netz emporziehen wollten, und sagte ihnen die Zahl der Fische in dem Netze voraus. Da versprachen ihm die 30 Fischer, zu tun, was er ihnen gebieten werde, woferne diese Zahl sich als richtig erweise. Dann zogen sie das Netz an das Land und zählten die Fische genau. Die Zahl erwies sich als richtig und während der ganzen Zeit des Zählens verendete kein einziger Fisch, da Pythagoras dabei stand. Dieser aber befahl jetzt den Fischern, 35 die Fische wieder in das Meer auszulassen und ersetzte ihnen den Wert des Fanges.

VIII. Bei den Sybariten erstand der Demagoge Telys (ΤΗΛΥΣ), der die besten Männer anklagte und die Sybariten überredete, fünf-

hundert der reichsten Bürger zu vertreiben und ihre Habe zu verteilen. Als diese Flüchtlinge nach Kroton kamen und bei den Altären auf dem Markplatze Zuflucht suchten, schickte Telys zu den Krotoniaten Gesandte, um ihnen zu befehlen, entweder die Flüchtlinge heraus-
5 zugeben oder den Krieg aufzunehmen. Als die Volksversammlung zusammengetreten und die Beratung eingeleitet war, ob man die Schutzflehenden den Sybariten ausliefern oder den Krieg gegen den Stärkeren aufnehmen solle, da war die Versammlung und das Volk im Zweifel und zuerst ging die Mehrzahl der Ansichten dahin, man
10 solle die Gefangenen um des Krieges willen ausliefern. Als aber dann der Philosoph Pythagoras dazu riet, die Gefangenen zu retten, änderten sie ihre Meinungen und nahmen den Krieg um der Rettung der Schutzflehenden willen auf. Wie aber die Sybariten mit Dreißigtausend gegen sie zu Felde zogen, stellen die Krotoniaten ihnen
15 Zehntausend unter der Führung des Milon (ΜΙΛΩΝ), des Athleten, entgegen, der durch die Übermacht seiner Körperkraft zuerst die Feinde ihm gegenüber in die Flucht schlug. Denn dieser Mann hatte sechsmal in den Olympischen Spielen gesiegt, und da sein Mut hinter seiner Körperbeschaffenheit nicht zurückstand, soll er, mit den
20 Olympischen Kränzen bekränzt und mit der Löwenhaut und der Keule des Herakles geschmückt, in die Schlacht gezogen, nachdem er aber den Sieg herbeigeführt hatte, von den Mitbürgern bewundert worden sein. Da aber die Krotoniaten in ihrem Zorne keinen lebendig lassen wollten, sondern alle, die auf der Flucht in ihre Hände fielen,
25 töteten, wurde die Mehrzahl niedergehauen. Die Stadt plünderten sie und verwüsteten sie vollständig.

IX. Kylon (ΚΥΛΩΝ), einem Geschlechte aus Kroton entstammt und an Ansehen und Reichtum der erste unter den Bürgern, sonst aber schlecht, gewalttätig, unruhig und herrschsüchtig von Gesinnung,
30 hatte seinen ganzen Sinn darauf gerichtet, an dem pythagorischen Leben teilzunehmen und wurde von dem schon greisen Pythagoras, als er zu ihm kam, aus den erwähnten Gründen abgelehnt. Darauf hin nahm er einen gewaltigen Kampf auf, er und seine Anhänger, gegen Pythagoras selbst und gegen dessen Genossen, und so entstand ein
35 derart heftiger und maßloser Wettstreit zwischen Kylon selbst und den um jenen Gereihten, daß er sich noch bis auf die letzten Pythagoräer erstreckte. Pythagoras nun ging aus diesem Grunde nach Metapont und soll dort sein Leben aufgegeben haben; die sogenannten Kylonäer aber fuhren fort, gegen die Pythagoräer zu hetzen und

allerhand Zwietracht zu säen. Aber trotzdem blieb die Vortrefflichkeit der Pythagoräer und die Gesinnung der Städte selbst eine Zeitlang Siegerin, so daß sie von ihnen die öffentlichen Angelegenheiten verwalten lassen wollten. Schließlich aber stellten sie diesen Leuten derart nach, daß sie, als die Pythagoräer in dem Hause des Milon Sitzung hielten und über öffentliche Dinge beratschlagten, sich des Hauses bemächtigten und die Männer verbrannten mit Ausnahme zweier, des Archippos und des Lysis.

X. Heraclides Ponticus sagt, Pythagoras erzähle von sich selbst, daß er einst Aithalides (ΑΙΘΑΛΙΔΗΣ) gewesen und als Sohn des Hermes (ΕΡΜΗΣ) zu betrachten sei; Hermes aber habe ihm gesagt, er möge sich wählen, was er wolle, nur nicht die Unsterblichkeit. Er bat nun, lebendig und tot die Erinnerung an das Erlebte zu behalten. Während seines Lebens nun habe er sich alles gemerkt, nach seinem Tode aber dasselbe Gedächtnis behalten. Eine Zeit hernach sei er in den Euphorbos (ΕΥΦΟΡΒΟΣ) geraten und von Menelaos getötet worden. Euphorbos aber erzählte, daß er einst Aithalides gewesen und daß er von Hermes das Geschenk erhalten habe, und den Kreislauf der Seele, wie er stattfand und in welche Pflanzen und Tiere er gekommen und was seiner Seele im Hades widerfahren sei und was die anderen Seelen erleiden. Nachdem aber Euphorbos starb, sei seine Seele in Hermotimos (ΕΡΜΟΤΙΜΟΣ) gewandert, der ebenfalls die Glaubhaftigkeit beweisen wollte und zu den Branchiden ging und, als er in das Heiligtum des Apollon kam, den Schild zeigte, den Menelaos (denn er sagte, dieser habe bei der Abfahrt von Troia den Schild dem Apollon geweiht) geweiht hatte und der schon verfault war bis auf das noch erhaltene elfenbeinerne Antlitz. Als aber Hermotimos starb, sei er Pyrrhos (ΠΥΡΡΟΣ), der delische Fischer, geworden und habe sich an alles erinnert, wie er vordem Aithalides, hernach Euphorbos, hernach Hermotimos gewesen sei. Als aber Pyrrhos starb, sei er Pythagoras geworden und habe sich an all das Gesagte erinnert.[1] — Androkydes, der Pythagoräer, der über die Symbole schrieb, und Eubulides, der Pythagoräer, Aristoxenos, Hippobotos und Neanthes, die von dem Manne schrieben, sagten, daß die ihm widerfahrenen Wiedergeburten nach je 216 Jahren stattgefunden hätten.[2]

[1] Diog. L. VIII 4 DFV p 28 n 8. — [2] Anatolios in Theolog. Arithm. ed. Ast p 40 statt $216 = 6^3$ $207 = 3^2 \times 23$ Jahre bei Diog. L. VIII 14 462 Comm. Luc. Bern. 289, 12 Us.] Vgl. Anh. Andr. fr 3 S. 11 ff.

2. Mythologisches und Doxographisches von Sehern der Vorzeit.

Der Unterschied zwischen Philosophie und unserem modernen Begriffe von ihr gipfelt darin, daß wir uns Philosophie denken, während die Alten noch außerdem Philosophie gelebt haben. Bei 5 Männern, welche, wie Pythagoras, überhaupt nicht schrieben, war dies noch ungleich mehr der Fall als etwa bei den uns so viel besser bekannten und bezeugten Stoikern oder Epikuräern. Wir müssen daher notwendig annehmen, daß z. B. des Pythagoras ganzes Leben seine Philosophie zum Ausdrucke bringen sollte und in gewissem Sinne auch tatsäch-10 lich zum Ausdrucke gebracht hat. Aber gerade an dieser Stelle entsteht eine Frage, welche den Kern der mit der Person des Pythagoras verknüpften Probleme betrifft: Hat denn Pythagoras wirklich gelebt? Verdecken nicht die reichen Ranken der Legendenbildung die historische Persönlichkeit, ja hat es eine solche überhaupt je 15 gegeben? Und wenn man sich so fragt und sodann die von ihm überlieferten Lehren, die Organisation seiner Schule, die mit seinem Leben verknüpften Legenden, die politische Bedeutung des pythagoräischen Städtebundes, alles, was das eine Mal auf eine Persönlichkeit von grandioser Einheit, das andere Mal aber auf eine ver-20 göttlichte Idealfigur im Sinne der messianischen Heilshoffnungen anderer Völker hinweist, an den Augen vorübergleiten läßt, dann wird einem ähnlich zu Mute, wie wenn man in einer schönen Nacht einen Schwarm dichter Wolken über den Mond hinwegziehen sieht, der bald selbst wandert, bald wieder stille steht, bald verschwindet 25 und bald, mit aller Deutlichkeit, leuchtend, hervortritt: woran jedoch nicht der Mond schuld ist, sondern unser Auge, das sich das eine Mal von den stark beleuchteten Formen der Wolkenbildung, das andere Mal von der hervorschimmernden Scheibe des Gestirnes fesseln läßt, bald jene, bald diese fixiert und sich nicht daran erinnert, daß das 30 ganze Schauspiel verschwände, wenn der Mond nicht auf dem Himmel stünde. Gäbe es keine historische Persönlichkeit, über welche die wolkenartigen, nebelförmigen und mannigfach gestalteten Gebilde der Mythologie und der ersten mystisch-allegorischen Lehre in buntem Gedränge hinwegziehen, dann gäbe es auch diese ganze Fülle der 35 Formen nicht, dann herrschte auf dieser Seite der antiken Welt vollständige Nacht. Lassen wir uns aber nicht durch den Glanz der historischen Persönlichkeit und auch nicht durch die reizvolle Unbestimmtheit der legendären Tradition verführen, immer nur entweder jene oder diese ins Auge zu fassen, dann wird das Historische an

dem Pythagoras so stehen bleiben wie der Mond auf dem Himmel, während der über ihn hinwegziehende Wolkenschleier uns nicht mehr täuschen wird.

Die unmittelbarste Kontrolle dafür, was an der Überlieferung über Pythagoras als historisch betrachtet werden darf, haben wir zur Hand, wenn wir einerseits auf die mit seiner Person in Zusammenhang gebrachten und widerspruchslos mit einander vereinbaren, tatsächlich historischen Nachrichten, wie z. B. auf den sechsmaligen Sieg Milons in den olympischen Spielen (532—512) und auf die Zerstörung von Sybaris (510 v. Chr.) hinweisen und dabei anderseits die Ansätze beobachten, welche in minder dunklen Zeiten zur Bildung idealer Gestalten im Anschlusse an die Idealgestalt des Pythagoras gemacht worden sind. Den schönsten Parallelfall zu dem historischen Pythagoras führt uns Empedokles vor Augen, an dem wir mit aller Deutlichkeit sehen, daß er seine Lehre *leben*, oder wie wir von einem anderen Standpunkte aus uns ausdrücken, Pythagoras spielen wollte. Eine Anzahl von ihm berichtete Züge, die sich hierauf beziehen, sind zweifellos historisch. Er trug Purpurgewänder und einen goldenen Reifen, eherne Kothurne, die delphische Priesterbinde, langes Haupthaar, ließ sich von einem Gefolge begleiten und machte stets eine ernste Miene.[1] Bei den olympischen Spielen las er sein Sühnelied allen Festteilnehmern vor[2] und in dieser lehrhaften Dichtung charakterisierte er selbst seine Lebensweise und erklärte seinen Freunden und Mitbürgern ganz ausdrücklich: Ich aber wandle jetzt als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher vor euch; man ehrt mich als solchen allenthalben, wie es sich für mich gebührt, indem man mir Tänien um das Haupt flicht und blühende Kränze. Sobald ich mit diesen Anhängern, Männern und Frauen, die blühenden Städte betrete, betet man mich an und Tausende folgen mir nach, um zu erkunden, wo der Pfad zum Heile führe. Die einen wünschen Orakel, die anderen fragen wegen mannigfachen Krankheiten nach, um ein heilbringendes Wörtlein zu hören; denn zu lange schon winden sie sich in bohrenden Schmerzensqualen.[3] Und gleich darauf erklärt er, scheinbar bescheiden: Doch, was rede ich hierüber noch viel, als ob ich etwas Großes vollführte? Bin ich doch mehr als sie, die sterblichen, vielfachem Verderben geweihten Menschen![4]

---

[1] Phaborinos in den Apomnemoneumata bei Diog. L. VIII, 73 DFV p 160, 15. — [2] id. ibid. VIII 63 DFV p 157, 39f. — [3] fr 112 DFV p 215. — [4] fr 113 ibid.

Daß er ein Dämon ist, erklärt er seinen Zuhörern in der eindringlichsten Weise, indem er ihnen sagt: Ich war bereits einmal Knabe, Mädchen, Strauch, Vogel und flutentauchender, stummer Fisch,[1] dann aber wieder erschütternd ausruft: Ein Gott Gebannter bin 5 ich und Irrender, da ich dem rasenden Streite vertraute.[2] All das ist die Sprache eines Ekstatikers, der von seiner Sendung eben so überzeugt ist wie erschüttert. Und die Ehren, deren sich Empedokles vor ganz Hellas rühmen darf, sind ihm wirklich zu Teil geworden. Ob er tatsächlich Esel schlachten und in den aus ihren 10 Häuten verfertigten Säcken die Passathwinde auffangen ließ und deshalb den Ehrentitel „Windfang" erhielt, mögen wir lächelnd bezweifeln; daß er aber die Selinuntier von der bei ihnen ausgebrochenen Seuche befreit hat, indem er ihre sumpfige Gegend kanalisierte, dürfen wir glauben, und daß er dann einmal plötzlich unter ihnen 15 erschien und sich von ihnen wie ein Gott verehren ließ, ist selbstverständlich.[3] Auch die Heilung der von den Ärzten aufgegebenen Akragantinerin Pantheia[4] schließt nicht mehr ein als das, was er selbst von sich behauptet. Wir dürfen und müssen seinen Worten Glauben schenken und wir sehen, wie er durch seine Handlungen 20 seine Lehre zum Ausdrucke brachte. Eben deshalb ist aber nichts so wertvoll wie sein Zeugnis über Pythagoras. Empedokles tritt als Prophet auf, wie Pythagoras, im Stile des Pythagoras, ja als Pythagoras: was sagt er da über Pythagoras? Man sieht, wie an diesem Punkte sich das Problem verdichtet.

25 Um die Äußerung des Empedokles über Pythagoras richtig einzuschätzen, muß man sich zuerst vergegenwärtigen, daß jener Pythagoras, an den die große Überlieferung anknüpfte, etwa im Jahre 510 v. Chr. eben noch nicht allzulange in Kroton geweilt haben, aber auf der Höhe seines Lebens gestanden sein soll. Empe-30 dokles aber soll um das Jahr 440 herum geblüht haben.[5] Beide trennt also von einander ein Zeitraum von kaum einem halben Jahrhundert. In einer solchen Zeitspanne bildet sich keine Legende von der Art der uns bekannten Pythagoraslegenden. Entweder also muß Empedokles den Pythagoras als historische Person vor Augen gehabt 35 oder aber sich bereits ebenso wie jener Pythagoras der Krotoniaten und der Zerstörung von Sybaris auf eine Idealfigur bezogen haben.

[1] fr 117 DFV p 217. — [2] fr 115 v 9 DFV p 217. — [3] Diog. L. VIII 70 DFV p 159, 25. — [4] Hermippos [FHG. III 42 fr 27] bei Diog. L. VIII 69 DFV p 159, 15. — [5] Demetrios von Troizen bei Diog. L. VIII 74 DFV p 160, 27.

Und das Letzte sehen wir ihn auch in der Tat tun. Empedokles schildert die Menschen des goldenen Zeitalters: Bei ihnen gab es keinen Gott des Krieges und des Schlachtengetümmels, keinen König Zeus oder Kronos oder Poseidon, sondern nur eine Königin, die Liebe ... Sie suchten diese mit frommen Weihegaben zu gewinnen, mit gemalten Bildern und köstlich duftenden Salben, mit Opfern von lauterer Myrrhe und duftendem Weihrauch, und aus den braunen Waben schütteten sie Weihegüsse auf den Boden. Doch kein Altar ward benetzt mit lauterem Stierblut, sondern dies galt bei den Menschen als größter Frevel, das Leben zu rauben und edle Glieder zu verzehren.[1] Da waren alle Geschöpfe zahm und den Menschen zutunlich: die wilden Tiere und die Vögel, und die Flamme der gegenseitigen Freundschaft glühte.[2] Doch es lebte unter jenen ein Mann von übermenschlichem Wissen, der anerkannt den größten Geistesreichtum besaß und mannigfacher Künste mächtig war. Denn sobald er nur mit allen seinen Geisteskräften sich reckte, schaute er leicht auf zehn und zwanzig Menschengeschlechter hin jedes einzelne Ding in der ganzen Welt.[3] Und dieser Mann war Pythagoras.[4] Die wichtigsten Lehren, die uns sonst unter dem Namen des Pythagoras überliefert sind, kehren in diesem „Sühnelied" des Empedokles, durch den Hinweis auf die Seelenwanderung begründet, wieder: Man soll sich der Lorbeerblätter enthalten[5] — denn die besten Menschen werden unter den schönbelaubten Bäumen zu Lorbeer[6] — der Bohnen,[7] blutiger Opfer[8] und mißtönenden Mordes.[9] Auch die Verklärung des heiligen Menschen und die Vereinigung des irrenden Dämons mit den unsterblichen Göttern als „Herd- und Tischgenoß, menschlichen Jammers bar, ledig und unverwüstlich,"[10] findet sich bei ihm. Empedokles selbst hat sich an diese Lehre gehalten. Wie jener Pythagoras soll er Künste, wie ohne Athem und Pulsschlag dennoch durch dreißig Tage auszuhalten,[11] verstanden und die Weichlichkeit seiner Mitbürger getadelt,[12] wie Pythagoras soll er statt Tieren Honig und Mehl, in Tierform geknetet, geopfert haben.[13] Und dieser Mann, der sich selbst als Gott geehrt sieht und das Leben des goldenen

---

[1] fr 128 DFV p 220. — [2] fr 130 DFV p 221. — [3] fr 129 DFV p 221. — [4] Porphyr. V. P. 30 DFV p 221 (ad fr 129 Emped.). — [5] fr 140 DFV p 224. — [6] fr 127 DFV p 220. — [7] fr 141 DFV p 224. — [8] cf fr 137 DFV p 223. — [9] fr 136 DFV p 223. — [10] fr 147 DFV p 225. — [11] Heraclides [fr 72 Voß] bei Diog. L. VIII 61 DFV p 157, 30. — [12] ibid. VIII, 63 DFV p 157, 36. — [13] Heraclides ibid. VIII 53 DFV p 156, 11.

Zeitalters der Menschheit zurückerobern will, ja seine eigene Lehre direkt aus den Sagen von diesem Zeitalter und aus den mit einer solchen Auffassung verknüpften Lehren ableitet, weiß von Pythagoras nichts Anderes, als daß er unter jenen seligen Menschen ge-
5 lebt habe. Wir sehen: für Empedokles ist Pythagoras eine Idealfigur, -- ganz in demselben Sinne wie für Johannes oder Christus der Messias des alten Testamentes, dessen Wiederkunft dem Volke verheißen war, eine Idealfigur gewesen ist. Aber bevor wir die notwendigen Schlüsse hieraus ziehen, wollen wir noch beachten, wie
10 sehr Empedokles selbst sogar auch für die an ihn ebenfalls kaum minder als an jenen eigentlichen Pythagoras anknüpfende Überlieferung ein Pythagoras war.

Die Empedokleslegenden ähneln in mehrfacher Hinsicht den Pythagoraslegenden. Jener fabelliebende Heraclides Ponticus, den
15 die Philologen so viel mehr erfinden als abschreiben lassen, soll auch erzählt haben, daß — kaum zu glauben — ein Mensch vom Monde herabgefallen sei. Es scheint, daß Timaios, der auch sonst so streng über ihn zu Gerichte saß,[1] sich über eine so widersinnige Behauptung in Sonderheit deshalb erboste, weil dieser vom Monde
20 herabgefallene Mensch Empedokles war.[2] Daß aber das Knäblein, welches Mnesarchos unter der Weißpappel fand, ohne Wimperzucken in die Sonne sah,[3] charakterisiert für jeden Sagenkundigen den Pythagoras-Astraios als Sohn der Sonne. Und man brauchte nur irgend einmal die Lehre des bekanntlich stark im
25 pythagoräischen Bannkreise stehenden Parmenides, „daß der Mensch zuerst aus der Sonne geworden sei“,[4] d. h. daß die Menschen zuerst unter dem Einflusse der Sonne entstanden, zuvörderst dahin mißzuverstehen, daß der erste Mensch aus der Sonne entstanden, d. h. aus ihr herabgefallen sei, um sie dann, wie dies bei einem Polyhistor
30 von der Art des Heraklides nichts so Besonderes ist, mit dem pythagoräischen Symbol: Inseln der Seligen (Thule in der Pythagoraslegende) sind Sonne und Mond,[5] in Zusammenhang zu bringen und dem Sonnensohne Pythagoras einen Mondsohn Empedokles zur Seite zu stellen. Auch der Tod des Empedokles hat Ähnlichkeit mit dem
35 des krotoniatischen und samischen Pythagoras. Zwar, auch hier soll wieder Heraklides ganz und gar geirrt und sogar behauptet haben,

---

[1] Timaios bei Diog. L. VIII 71 DFV p 159, 34. — [2] Heraclides bei Diog. L. VIII 72 DFV p 160, 5. — [3] S. 294f, III. — [4] Diog. L. IX 22 DFV p 109, 2. — [5] Jambl. V. P. 82 DFV p 290, 34f.

das Landgut, auf dem Empedokles zur Zeit des Mittagszaubers und während seine Gefährten schliefen, verschwand,[1] habe einem gewissen Peisianax gehört und sich bei Akragas befunden, während Timaios wieder ganz genau nachwies, Peisianax sei ein Syrakusaner gewesen und habe gar keine Besitzung in Akragas gehabt und Empedokles 5 sei in Metapont auf ganz gewöhnliche Art gestorben;[2] aber wir können getrost beide mit einander streiten lassen und inzwischen auf die von Hippobotos überlieferte Sage achten, daß Empedokles im feurigen Krater des Ätna verschwunden sei, und den spaßhaften Zug, daß hernach einer seiner ehernen Koturne, auf denen er zu schreiten 10 pflegte, ausgespieen wurde, einem Komiker späterer Zeit zu Gute halten, obgleich natürlich Pausanias alldem auf das Entschiedenste widerspricht.[3] Auch über den krotoniatischen Pythagoras haben ja ganz ähnlich die antiken Gewährsmänner erwogen und nachgedacht, als ob sie noch auf dem Boden der Geschichte stünden, und dabei 15 bald eine Reise nach Metapont, bald ein Verbrennen in dem von Kylon in Brand gesteckten Hause, das eine rationalistisch zugunsten der Wahrsagekunst des Pythagoras erfunden, das andere als Legende unbesehen überliefert.

In diesem Zusammenhange gewinnt die an die alten Seher an- 20 knüpfende Tradition in Hinblick auf Pythagoras neue Bedeutung. Wir nennen einen dieser Seher, den thrakischen Orpheus. Orpheus hat, ähnlich wie der legendäre, ideale Pythagoras Städten Gesetze gab und sie nach Überwindung ihrer Mißhelligkeiten zu einem großen Bunde vereinigte, eine Stadt — die erste Stadt — gegründet, durch 25 das Spiel seiner Lyra die wilden Tieren gleichenden Menschen gebändigt und die Steine zur Mauer um die Stadt durch den Wohlklang seiner Saiten an einander gefügt. Daß die Steine Symbole für die unbehauenen, rohen Menschen sind, ist naheliegend, daß die Mauer das Gesetz bedeutet, sagt uns Heraklit; denn um sein Gesetz soll 30 das Volk kämpfen wie um seine Mauer und es ziemt sich, daß sich die Stadt damit wappne.[4] Lykurg verbot den Spartanern, ihre Stadt zu ummauern; denn nicht die Leiber ihrer Bürger, sondern offenbar ihre Verfassung ist ihre Mauer. So ist der sagenhafte Orpheus der erste Gesetzgeber der Menschen, als 35 welcher er wieder, ganz wie Pythagoras, das Verbot gegen das

[1] Heraclides bei Diog. L. VIII 67 DFV p 158, 40ff. — [2] Timaios bei Diog. L. VIII 71 DFV p 159, 34. — [3] Hippobotos und Pausanias bei Diog. L. VIII 69 DFV p 159, 17ff. — [4] fr 44 & 114 DFV p 82.

Bohnenessen und allerhand analoge Lebensregeln erläßt. Auch Orpheus also ist ein Pythagoras, nur hat er sich seine Sonderstellung gewahrt und man unterschied stets die orphische von der pythagorischen Tradition.

3. Die Vorgeburten des Pythagoras.

5 Der krotoniatische Pythagoras selbst stellte eine Reihe seiner Vorgeburten auf, fünf an der Zahl, Aithalides, Euphorbos, Hermotimos, Pyrrhos, Pythagoras. Man hat nicht Bedenken getragen, auch diesen so legendarisch gefärbten Zug der Überlieferung der übermenschlich üppigen Phantasie des Heraklides Ponticus zuzumuten.
10 Aber wenn unsere Erzählung von den Vorgeburten des Pythagoras in der Form, in welcher wir sie haben, sogar wirklich aus der Feder des Heraklides stammte, so können wir uns doch überzeugen, daß sie eben so wirklich Lehre des samischen oder krotoniatischen Pythagoras war; denn eben sie knüpft an ein Mythologem an, welches sich in glaub-
15 hafter und unbezweifelter Überlieferung von dem Manne erhalten hat, von dem Pythagoras den Kern seiner Lehren übernommen haben soll,[1] nämlich von Pherekydes von Syros. Aithalides ist der Sohn des Hermes, ein Heros, dessen Seele nach der Lehre des Pherekydes bald im Hades, bald auf der Oberwelt weilte. Wir werden noch
20 im nächsten Teile anläßlich der Besprechung des Systemes des Pherekydes Gelegenheit haben, die Figur des Aithalides genauer zu beleuchten und im dritten Teile werden wir parallellaufend die diesem Zahlensymbole entsprechenden Zahlenwerte untersuchen. Gegenwärtig müssen wir diese Ergebnisse zum Teil voraussetzen und
25 hervorheben, daß Aithalides, der Sohn des Lichtgottes Hermes, der erst später in seinen Funktionen von Apollon verdrängt wurde, und der Persephone, der Mutter Erde — also wie nach orphischen Hymnen der Mensch selbst — Sohn des Himmels und der Erde ist und wegen seines Anteiles an beiden seinen Aufenthalt ständig wechselt. An der
30 Gestalt des Aithalides muß Pherekydes die Lehre von der Wiedergeburt verdeutlicht haben. Pythagoras vermochte damit nicht auszukommen. Aithalides konnte ihm dazu dienen, sich selbst als ersten Menschen, als Heros und Dämon, darzustellen und auf die Gottheit zurückzuführen. Die Lehre vom ersten Menschen lag ja den messianischen
35 Verheißungen, auf die sich sicherlich auch dieser Pythagoras bezogen haben wird, zu Grunde. Aber Pythagoras bezog noch fernere, halb

[1] Diog. L. I 116 DFV p 506, 38.

historische, halb legendäre Personen auf sich. Euphorbos ist nicht, wie ich in der ersten Studie vermutete, der homerische Euphorbos, sondern wahrscheinlicher jener Phryger, der zuerst die Wiedergeburt und die Speisegebote verkündet haben soll.[1] Wir sehen hieraus, daß er ein pythagorischer Seher gewesen ist. Dasselbe gilt von Hermotimos von 5 Klazomenae, dessen Seele nicht wie die des Empedokles auf drei Monate, sondern auf viele Jahre den Leib verlassen und dann, zurückgekehrt, die Geheimnisse der Gottheit verkünden konnte.[2] In diesem Punkte besaß also Hermotimos die Fähigkeit des Epimenides, der sich ganz so wie Empedokles die Haare lang wachsen ließ und 10 im Mittagszauber in einer Höhle einschlief, um erst dreimal neunzehn Jahre später zu erwachen[3] und alsbald darauf zweimal siebenundsiebenzig Jahre alt zu sterben,[4] wie dies noch Xenophanes gehört haben soll.[5] Auch hier wieder ist es charakteristisch, daß der zeitlich so nahe stehende Xenophanes die mystisch bedeutsame Zahl 15 überliefert. Sein Zeugnis ist aus allgemein historischen Gründen glaubwürdiger als das eines Phlegon in seinem Buche über die Langlebigen oder als die Ansicht der Kreter im allgemeinen, von denen jener auf 157, diese auf 299 Jahre verfallen. Aber es ist nicht deshalb glaubwürdig, weil Epimenides etwa wirklich 154 Jahre gelebt hat, 20 sondern weil Xenophanes offenbar selbst schon nicht von jenem Epimenides sprach, der in Athen das bekannte Sühnopfer vollzog, sondern von eben jenem Epimenides, der bereits ihm als sagenhafter Seher einer Vorzeit gegolten haben muß, in die er ganz gut auch die Worte verlegen konnte, welche Pythagoras gesagt haben soll, 25 als er ein Hündchen geprügelt werden sah.[6] Dieser Epimenides der Vorzeit muß es auch gewesen sein, der die historische Figur mit mythischen Ranken umschlingen half, als deren eine wir die mit Buchstaben übersäte Haut des eben verstorbenen Sehers erkennen, die zur Erfindung des Sprichwortes: „Haut des Epimenides" Anlaß 30 gegeben haben soll, die aber offenbar ursprünglich als mit apotropäischen Zeichen versehene Haut des Opfertieres zu verstehen gewesen sein dürfte, das Epimenides zur Entsühnung Athens verwendete.[7] Aber wir wollen diesen Epimenides, der zur Illustration der Art, wie aus rituellen Gepflogenheiten und symbolisch-mystischen 35

[1] Diod. exc. X 6, 4 DFV p 280, 37.— [2] Rhode, Psyche II³, 94 f. — [3] Diog. L. I 109 DFV p 499, 40. — [4] Diog. L. I 109. 111 DFV p 500, 23. — [5] Xenophanes fr 20 DFV p 56. — [6] Xenophanes fr 7 DFV p 52. — [7] Suidas s. v. Ἐπιμενίδης DFV p 501, 7 cf 14.

Überlieferungen angeblich biographische Nachrichten entstehen und wie alle diese Seher der Vorzeit nur Typen sind, die von Fall zu Fall auf historische Personen angewendet und zur Umgestaltung des historisch Geschehenen benutzt werden, äußerst tauglich war, ver-
5 lassen, um zu Hermotimos zurückzukehren. Sein Tod ist dem des Pythagoras direkt analog. Während seine Seele auf Reisen und sein Körper leblos ist, verbrennen ihn seine Feinde.[1] Dieser Zug stellt den Hermotimos direkt als Pythagoras dar. Wir gehen zu der letzten in Betracht kommenden Gestalt, zu Pyrrhos über. Daß Pyrrhos eine
10 Parallelfigur zu Deukalion ist, brauche ich nicht zu beweisen, da Herman Usener dies bereits getan hat,[2] daß eine sagenhafte Figur dieser Art mit dem Herrscher der glückseligen Menschen der Vorzeit, mit Pythagoras, in Zusammenhang gebracht werden mußte, ist begreiflich, wenn man den Sinn der Sintflutsagen, mit denen Pyrrhos
15 zusammenhängt, sich vor Augen hält. Es ist, als ob ein Gnostiker gesagt hätte, Adam, Noah, David, der Messias sind eine Person und ich bin der Messias. Wie der delische Fischer Pyrrhos (vielleicht sogar auch der delische Taucher, der den Dreifuß emporfördert?) durch die anknüpfenden Mythen mit dem Sagenkreise von den sieben
20 Weisen zusammenhängt, habe ich in der ersten Studie hervorgehoben.

Die Reihe der Vorgeburten, welche wir eben durchmusterten, ist so einheitlich gegliedert, daß man sie nicht für eine Erfindung des Heraklides ansehen kann. Jedes Glied in ihr entspricht den Tendenzen jenes Sehertumes, um das es sich handelt, und verweist
25 auf Mythen und Lehren, welche pythagorischer Natur sind. Das einzige Glied in ihr aber, welches zur Gottheit emporführt, Aithalides, ist geradezu Inhalt und Gegenstand einer Lehre des Pherekydes von Syros. Nimmt man nun, wie dies nach alledem wohl gar nicht mehr anders möglich ist, die Reihe der fünf Vorgeburten als Lehre des
30 samisch-krotoniatischen Pythagoras an, dann bestätigt sie neuerlich jene Auffassung von dem Wesen der pythagorischen Tradition, welche bisher immer entschiedener aus allen Anzeichen zutage trat: Es gab einen verheißenen Pythagoras und eine ganze Anzahl diese Verheißung erfüllender Seher, deren Lehren
35 in den wesentlichen Punkten überstimmten und nur darin von einander abwichen, wie sie die messianischen, an den Namen des Pythagoras geknüpften Ver-

[1] Apollon. hist. mirab. 3 cf Rhode, Psyche II[3] 94 Anm. 1. — [2] STUD I, 90 Anm. zu S. 10, 14.

heißungen auf ihre eigene Person bezogen und hierbei jene Verheißungen selbst mehr oder minder zu einem mystisch-symbolischen Systeme ausgestalteten.

Wenn man die Pythagoraslegende einmal von diesem Standpunkte aus betrachtet, dann gewinnt so viel Unerklärliches plötzlich seinen guten Sinn und entweder historischen oder systematischen Wert, daß wir uns auf diesen Standpunkt stellen und zum erstenmale untersuchen wollen, worin die pythagorischen Verheißungen bestanden und wie der samisch-krotoniatische Pythagoras sie erfüllt hat. 5

4. Die pythagorischen Verheißungen.

Um die pythagorischen Verheißungen so zu besprechen, wie sie es verdienen, muß es uns gestattet sein, die in ihnen anklingenden Gedanken auch in andere parallele Sagengestaltungen hinein zu verfolgen und zum Teile auch erst wieder aus diesen heraus das uns mangelhaft und auf verschiedenen Umwegen Überlieferte zu verstehen. 10

1.

In dem ersten der mitgeteilten Bruchstücke (I) der Pythagoraslegende tritt uns das Motiv von den tierartigen, mächtig brüllenden Inselbewohnern auf Samos entgegen. Über sie herrscht König Ankaios, der nach II ein Kephallenier und zugleich Sohn des Zeus ist und von der Pythia den Befehl erhielt, die Insel nach dem Namen seiner Vaterstadt Same, statt, wie sie früher hieß, Melamphyllas, Samos zu nennen. Auch in II also ist Ankaios als ein Mann göttlicher Herkunft und göttlicher Art gekennzeichnet. Der alte Name von Samos, Melamphyllas, darf wohl mit Recht mit dem in I erwähnten alten Namen Dryusa, Eicheninsel, in Zusammenhang gebracht werden. Wir denken uns die Insel von dem Laube dichter Eichenwaldungen beschattet. Nach II ist Ankaios der Stifter der Kultur auf diesem Eiland, wie ja auch nach I Weinbau und Ackerbau mit seinem Namen in Verbindung stehen. Das Orakel der Pythia, die Besiedlung durch allerhand Stämme, unter anderem auch, wie wir besonders hervorheben müssen, mit Arkadern, mag so weit auf Historisches zurückgehen, als dies möglich ist: aber der Name der Insel ist sichtlich mythologisch, nicht minder mythologisch als die brüllenden Inselbewohner und der erste, Kultur stiftende König Ankaios: denn wir erkennen in alldem einen Grundzug der bei den Arkadern heimischen Theogonie und Anthropogonie wieder und haben daher in unseren Quellen den 15 20 25 30 35

auf die Besiedlungsgeschichte hinweisenden Teil als historisch zu betrachten, und zwar speziell soferne er die Einwanderung aus Arkadien betrifft, alle anderen Motive aber, die sich unter Zugrundelegung dieser Einwanderung aus der Arkadischen Mythologie ver-
5 stehen lassen, aus dieser zu beleuchten. Wir entnehmen daher unseren Quellen Folgendes:

Die Insel, welche später Samos hieß, war ursprünglich ein jungfräuliches Eiland, noch von keines Menschen Fuß betreten. Deshalb hieß sie zuerst die Jungfräuliche (ΠΑΡΘΕΝΙΑ). Später
10 wuchsen auf ihr Eichen und sie hieß nach diesen die Eicheninsel (ΔΡΥΟΥΣΑ) oder auch die Dunkellaubige (ΜΕΛΑΜΦΥΛΛΑΣ). Unter dem Schatten dieser dichtbelaubten Eichen lebten wilde, tierartige, brüllende Wesen, zu denen zuerst Ankaios, der Sohn des Zeus, kam, um über sie zu herrschen, sie Ackerbau zu lehren und den Wein-
15 stock bei ihnen zu pflanzen.

Die unter den Eichen des Urwaldes lebenden ersten Menschen, die sich von den Eicheln des Zeus ernähren, dann aber durch den Sendling des Gottes zu kultivierten Menschen in die von ihm für sie geschaffene Stadt vereinigt werden, gehören der Arkadischen
20 Theogonie an. Ankaios nimmt in der samischen Tradition die Stelle ein, die Hermes und Logos in der arkadischen Mythologie besitzen. In dieser Mythologie ist mit Hermes die Nymphe verbunden, d. h. die Jungfrau. Mnesarchos aber und Parthenis, die Jungfrau, stammen von jenem Heros Ankaios ab. Sie sind die Eltern des Pythagoras.
25 Die jungfräuliche Insel bringt die Jungfrau hervor, die Jungfrau gebiert den Pythagoras.

2.

Das dritte Bruchstück (III) der Pythagoraslegende durchbricht diesen Zusammenhang und teilt uns über die Geburt des Pythagoras
30 nichts mit. Er wird nicht, wie dies sonst in den messianischen Traditionen sich fügt, von seinem Pflegevater Mnesarchos aufgezogen, sondern dieser findet ihn und läßt ihn später von einem Landsmann adoptieren. Die komplizierte und in sich erst noch nicht einheitliche Konstruktion verweist auf einen Kompilator, der
35 auch den Zalmoxis noch unterbringen wollte. Aber als alter Sagenbestandteil gibt sich das Motiv von dem Knaben unter dem Baume zu erkennen, der von dem Taue dieses Baumes lebt und unverwandt in die Sonne blicken kann. Dieser Knabe wird Astraios genannt. Daß er mit Pythagoras ursprünglich identisch gedacht ist, leuchtet

überall durch unsere Fassung hindurch. Wie uralt das Motiv ist, merken wir, wenn wir an das Christkind unter dem Weihnachtsbaum denken. Den Sonnensohn, das Erlöserkind, findet — so versichert unser Gewährsmann — Mnesarchos unter einem Pappelbaume. Sollte dies wirklich ursprünglich mit der Geburt aus Parthenis unvereinbar gewesen sein? Wir erinnern uns an die Parallele, in welche von der Legende so beträchlich später unter neuplatonischem Einflusse, also sicherlich unter Benützung pythagorischer Traditionen, Platon mit Pythagoras gebracht wurde. Auch Platon soll von einer Parthenis geboren worden sein, aber, was für uns noch viel wichtiger ist, seine Mutter trug ihn nach der Geburt in das Hymettosgebirge, um dem Apollon und den Nymphen zu opfern; als sie aber zurückkehrte, fand sie ihn, den Mund voll Honig. Die Mutter ist hier offenbar an Stelle des Ziehvaters, der Honig an die Stelle des Pappeltaues getreten. Wir folgern wohl nicht zu kühn, wenn wir den Inhalt des Legendenstückes V, soferne er sich als wesentlich ergibt, mit dem Inhalte von III ganz gut vereinbaren zu können glauben. Nur erkennt man gleich auf den ersten Blick, daß V eine jüngere Fassung der Fabel voraussetzt; denn schon ist Delphi zu Pythagoras in Beziehung gebracht, schon ist Pythia die Verkünderin seiner Geburt, schon wird die Stätte dieser Geburt nach Sidon verlegt. Der Name Pythagoras selbst stellt sich uns in diesem Zusammenhange in seiner Eingliederung in den Mythos von dem Erlöserkinde unter dem Wunderbaume als jünger dar denn der Name Astraios, und ganz in der Art der mythologischen Verdrängung eines älteren Kultes durch einen jüngeren wird Astraios zum Diener des Pythagoras. Es zeigt sich an dieser Stelle, denke ich, deutlich genug, daß Pythagoras, der auf die Pythia und seine umgetaufte Mutter Pythais sich bezieht, als Erlöserfigur nach Samos von Delphi importiert ist und den ihm in einer älteren samischen Tradition entsprechenden Astraios verdrängt hat. Dies konnte ihm um so leichter gelingen, als ja in der jungfräulichen Pythia als der Braut des delphischen Apollon der Zug der Jungfräulichkeit, und vor allem der jungfräulichen Empfängnis, bereits anklang. P y t h a g o r a s a u f S a m o s s e t z t a l s o e i n V e r s c h m e l z e n d e r a l t e n s a m i s c h e n T r a d i t i o n m i t d e l p h i s c h e r T r a d i t i o n v o r a u s. Hieraus erklären sich sodann auch am einleuchtendsten die ständigen Beziehungen der Pythagoraslegende zu Delphi und dem delphischen Sagenkreise von den sieben Weisen.

In beiden Fassungen gleich alt aber und gleich bedeutungsvoll ist der Zug, daß Pythagoras von Parthenis auf der Reise geboren, Astraios von Mnesarchos auf der Reise gefunden wird; auch Platon wird ja in Ägina geboren, wo seine Eltern sich auf der Reise nur
5 vorübergehend befinden. Dieser Zug von der Reise tritt aber in V am prägnantesten hervor. Das Motiv für die Reise liegt allerdings in dem Berufe des Mnesarchos, der die Pythia nur um seiner Handelsinteressen willen befragen wollte. Aber Delphi ist ein Heiligtum. Zu ihm zu pilgern ist für eine minder rationalistische
10 Auffassung Selbstzweck und wir brauchen uns nicht zu erinnern, daß der große Sohn auch sonst immer im Traume vorherverkündet wird (in der Platonlegende dem Vater), um den Besuch des Heiligtumes des delphischen Gottes als eigentliches, altes und ursprüngliches Motiv der Reise zu erkennen. In III tritt dasselbe gar nicht
15 hervor, in V klingt es an, in beiden steht Mnesarchos im Vordergrunde; in der Platonlegende dagegen tritt der Ziehvater zurück und an seiner statt findet die Mutter das Kind. Wir fassen also als legendarischen Kern zusammen:

Nach ursprünglich samischer Fassung gebiert die Jungfrau —
20 dem, durch einen Traum gewarnt, sie unberührt lassenden Ziehvater — auf der Wanderung zu dem Heiligtume des Gottes, von dem sie sich schwanger weiß, ein Kind, das, während die Mutter dem göttlichen Vater dieses Kindes opfern will, sein Ziehvater unter einem Baume findet, wie es sich von dem Taue desselben ernährt und un-
25 verwandt in die Sonne blickt. Dies bestimmt ihn, an den göttlichen Ursprung des Kindes zu glauben, dasselbe aufzunehmen und Astraios zu nennen. — Nach delphisch beeinflußter Fassung gebiert die Jungfrau unter den nämlichen Umständen dem Ziehvater einen ihm von der delphischen Priesterin vorherverkündeten Sohn, den er des-
30 halb Pythagoras nennt, während er seine Frau von da an als Pythais bezeichnet. Die Vorherverkündung durch die Pythia machte in diesem Sagenzusammenhange die Traumwarnung ebenso überflüssig wie das die Natur des Kindes in der Wirklichkeit offenbarende, unter dem Baume sich einstellende Wunder.

3.

35 Die Verknüpfung des Pythagoras mit seinem zweiten Diener Zalmoxis (IV), der bei den Thrakern nach dem Berichte des Herodot die Stellung einnahm, welche dem Pythagoras unter den Samiern

zukam, könnten wir, wenn wir Mythologie und Sagenbildung nach Schematismen behandeln wollten, ebenfalls uns so erklären, als habe Pythagoras bei den Griechen des Hellespont den früheren Zalmoxis verdrängt. Aber leider wissen wir von diesem Zalmoxis nur, daß seine Mutter ihn als kleines Kind auf ein Bärenfell gebettet haben 5 soll. Ob auch dies unter jenem Baume des Astraios geschah, ob seine Mutter von den Thrakern als Jungfrau gedacht wurde und wer sein menschlicher Vater war, — all das wissen wir nicht und wollen daher aus der Lage der Mythen nur das folgern, was sich noch ohne solche Annahmen ergibt. 10

Die Sage von Zalmoxis hat die höchst flache euhemeristische Mytheninterpretation über sich ergehen lassen müssen und wir haben sie uns gewissermaßen zurückzukonstruieren. Zalmoxis wollte seine Geten die Palingenesie lehren. Er tat dies einerseits in Worten, anderseits durch die Tat, indem er nach dem Verlaufe eines passen- 15 den Zeitraumes, nämlich nach drei Weltenjahren wieder zu ihnen zurückzukehren pflegt. In der Zwischenzeit hält er sich an der Tafel der Seligen tief unter der Erde auf, wohin die Geten ihre Boten zu ihm entsenden. Der Gedanke von den Tafelfreuden in der Unterwelt und von der Wiederkehr des Weltendämons vor Ab- 20 lauf jedes Weltenjahres scheint den Grundstock dieser Zalmoxislehre der Geten gebildet zu haben, dessen Rillen und Knorren aus der Lehre von der Wiedergeburt und den sich aus ihr ergebenden Zusammenhängen mit der Belohnung im Jenseits, sowie aus der Analogie zwischen jedem Menschen und Zalmoxis mit allerhand Rankenwerk 25 umflochten sein mochten.

Die Analogie Zalmoxis-Pythagoras scheint nicht all zu tief zu gehen. Aber was wir aus ihr und aus dem Eindringen des Zalmoxis in die Pythagoraslegende entnehmen können, ist das Vorliegen verwandter, einander berührender und durchdringender Vorstellungen 30 von einem Heilslehrer der Menschheit in den frühesten Zeiten der Mythenbildung und an den verschiedensten Orten.

4.

Klar tritt auch der Charakter der Pythagoraslegende in VI zutage. Wir stehen wieder auf einem ganz anderen Boden. Es ist von einer der mannigfachen Reisen die Rede, durch welche sich 35 Pythagoras seine reichen Kenntnisse erworben haben soll. Die Nachrichten über seine Züge entbehren gewiß jeder historischen Zuver-

lässigkeit. Am entschiedensten gelangt in ihnen spätere historische Konstruktion über die Möglichkeiten des Ursprunges pythagorischer Weisheit zum Worte. Von Zoroaster,[1] von den Indern, von den Druiden, von den Thrakern, von den Ägyptern oder von den
5 Babyloniern soll Pythagoras bald dieses oder jenes Stück seiner Lehre entnommen haben und deshalb ließen ihn schon die Neupythagoräer zu all diesen Völkern wandern. Auch die moderneren Interpreten der pythagorischen Lehre suchen sich auf die nämliche Weise zu helfen und sind dann immer gerne bereit, den historischen
10 Pythagoras mit den Theologumenen der Arithmetik zu einem babylonischen Söldner oder zu einem Buddhisten oder zum Anhänger irgend einer anderen außerhellenischen Lehre zu machen und dann immer die eine oder die andere dieser früher genau auf die nämliche konstruktive Art zustande gekommenen Notizen, weil sie wahrscheinlich
15 wird, für historisch zu halten. Daß fremde, außerhellenische Züge im Pythagorismus liegen, ist ja selbstverständlich; aber Pythagoras brauchte nicht zu all jenen Völkern zu reisen, da die regen Handelsbeziehungen zwischen den Bewohnern der Mittelmeergegenden alles Entfernte annäherten. Dagegen ist auch wieder nicht zu zweifeln,
20 daß Männer von der Art des historischen Pythagoras wirklich gewandert sind. Xenophanes trieb sich durch siebenundsechzig Jahre[2] in der Welt herum, Empedokles wanderte von Stadt zu Stadt, um seine Lehre zu verbreiten,[3] Epimenides kam auf Befehl der Pythia von Kreta nach Athen, um die Stadt von der Seuche zu reinigen,[4]
25 der sagenhafte Abaris wanderte mit seinem Pfeile sogar — der Sonne gleich — vom hyperboräischen Norden nach dem Süden Unteritaliens[5] — man sieht: Reisen haben die Seher der Vorzeit tatsächlich unternommen, aber diesen Reisen liegt ursprünglich eine Symbolik zugrunde, welche die Berichte über solche Reisen zunächst nicht als
30 historische Berichte erscheinen läßt; erst verhältnismäßig spät werden sie in Hinblick auf vereinzelte Nachrichten von historischen Reisen der Seher historisch gedeutet und zur Erklärung der Lehre verwendet. Das Bild, welches uns unsere Quellen von den Reisen des Pythagoras geben, kehrt im Wesen wieder, wenn wir die Reisen
35 Christi uns berichten lassen. Auch Christus war in Ägypten, in Babylonien, ja in Indien, überhaupt aller Orten, von wo ihn diese

[1] (Zaratas) Diodor v. Eretria und Aristoxenos bei Hippol. Ref. I 2, 11 DDox. 557 DFV p 29 n 11. — [2] fr 8 DFV p 53. — [3] fr 112 DFV p 215. — [4] Diog. L. I 110 DFV p 500, 4 ff. — [5] Herodot. IV 36.

oder jene Geschichtskonstruktion etwas entlehnen lassen wollte. Aber daß die Reise des Erlösers als solche einen ursprünglichen, symbolischen Sinn hat, zeigt der Alexanderroman, in dem Alexander als Erlöserkönig zu allen Völkern kommt, zeigt Odysseus, der als hermetischer Held[1] von Land zu Land verschlagen wird, in Wirklichkeit aber nicht auf Erden, sondern auf dem Himmelsozean wandert; denn alle charakteristischen Einzelheiten der Irrfahrt des Odysseus fallen mit den Einzelheiten der mythologischen Fahrt zusammen, die der babylonische Erlöserheld Gisturbar durch die Tierkreiszeichen hindurch über den Himmelsozean hinweg ausführt. Der Erlöser ist im astralen Sinne die Sonne, seine Wanderung ist die Wanderung der Sonne über den Himmel, die im Laufe des Tages allen Völkern der Erde scheint und deren Licht zu allen gelangt. Ganz deutlich, ganz unmittelbar, gibt sich dieser Zug noch in dem Sonnenpfeile des Abaris zu erkennen, aber auch in der sonnenstrahligen Entrückung des Aristeas vom Süden der Prokonnes zu den nördlichen Issedonen.[2] Abaris ist die Sonne, die vom Nordberge zum Süden herabkommt, Aristeas die Sonne, welche abends vom Westen her hinter dem Nordberge verschwindet.[3] Und mit diesen periodischen Wanderungen hängt auch das periodische Erscheinen des Apollon bei den Hyperboräern zusammen, das alle 19 Jahre sich ereignet.[4] Die Zahl 19 ist mystisch zu verstehen, die Wiederkehr Apollons hängt mit der Wiederkehr der Gestirne, mit der Periodizität der Welt, mit dem Weltenjahre selbst, zusammen; denn bei seiner Epiphanie ertönt von der Lyra des Gottes die Harmonie des Weltalls eine Nacht, eine einzige Nacht hindurch, die gleich ist dem Tage; denn der Gott erfreut sich an seinen Gesängen von der Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche bis zum Aufgange des Siebengestirnes der Pleiaden.

In dem Schwanken und in der Fülle der Nachrichten über allerhand Reisen des Pythagoras hat sich eine letzte Spur der ursprünglichen Lehre erhalten. Es war nötig, sie nachzuweisen, um auch der vorliegenden Legende VI den eigentlichen Kern entnehmen zu können. Hier stehen wir einmal nicht vor dem nackten Berichte, Pythagoras sei hierhin oder dorthin gewandert, sondern es werden Einzelheiten angegeben, welche mit dieser Reise verknüpft waren.

---

[1] Th. Zielénski im Archiv für Religionswissenschaft IX (1), Hermes und die Hermetik II, S. 48 ff. — [2] Herodot. IV 13. — [3] Vgl. S. 140 ff. — [4] Hekataios von Abdera bei Diodor. II 47, 1 ff DFV p 480, 38 ff.

Ob der Berg Karmel je zur ursprünglichen Tradition gehört haben kann, sei dahingestellt: nicht auf den Namen des Berges, nicht auf die Richtung Phoenikien-Ägypten, sondern auf die Bergvorstellung selbst, auf das Heiligtum, in dem Pythagoras verborgen ist, endlich
5 auf die Fährmänner über das Meer, auf ihre feindliche Absicht, auf die Vorstellung von der wunderbaren Meerfahrt selbst, kommt es an. Daß hier Pythagoras die Sonne ist, die über den Himmelsozean fährt, erkennt jeder Sagenkundige. Sie ist zuerst in ihrem Tempel verborgen, dann ersteigt sie den Berg, schreitet von ihm nieder,
10 besteigt den Nachen, überwindet in ihrer Erhabenheit die feindseligen Fährleute und landet in dem Gefilde der Verheißung. Man erinnere sich an den Sonnenheros Arion,[1] dessen durch die Beziehung auf Periander von Korinth scheinbar historisierte Meerfahrt sich mit unserer Legende mehr berührt. Die Fahrtrichtung von Korinth nach
15 Sizilien oder Italien entspricht in ihr noch deutlich der Richtung des Sonnenlaufes von Osten nach Westen, die Reichtümer des Arion treten an die Stelle der Schönheit des Pythagoras, aber während Arion die Fährleute durch seinen Gesang bezaubert, flößt ihnen Pythagoras durch Ernst und Enthaltsamkeit Ehrfurcht ein, die
20 Korinther werfen jedoch den Heros in das Meer, um hernach von Periander überwiesen und bestraft zu werden, während die Fährleute des Pythagoras sich erst an dem Ziele seiner entledigen. Arion wird als göttliches Wesen von einem Delphin gerettet, Pythagoras durch Errichtung eines Altares als Gott gekennzeichnet und durch impro-
25 visierte Opfergaben geehrt.

Das Legendenstück VII bezieht sich ebenfalls auf eine Reise des Pythagoras und hebt eine Episode aus ihr hervor, in welcher die Fische die Hauptrolle spielen. Arion verdankt seine Rettung dem apollinischen Delphine, also einem Fische: in unserer Legende
30 verdanken die Fische ihre Errettung dem Pythagoras. In der Arionlegende und in der pythagorischen Legende VI stellen die Fährmänner dem Heros nach, in Legende VII unterwerfen sich die Fischer dem Heros und fangen die Fische ein. Beide Traditionen verhalten sich zu einander wie zwei mit Absicht einander antithetisch
35 gegenübergestellte Lehrmeinungen. Das systematische Bindeglied scheint hierbei in jenen Sagen zu liegen, nach denen Fischer den Dreifuß, das Symbol des Sonnengottes Apollon, aus dem Meere

[1] Herodot. I 23, 24.

emporheben. Wir hatten schon in der Einleitung II 9b sub IV Gelegenheit, den ursprünglichen, messianischen Sinn der Legende VII zu erläutern. Wir setzen das dort Gesagte hier voraus und versuchen, des Zusammenhanges zwischen unseren Legenden inne zu werden: Wir entnehmen aus VI und aus der Vergleichung der 5 messianischen Reisen unter einander, daß der pythagorisch gedachte Erlöser der Sonnengott ist, mit dem die Wiederkehr der Dinge in der Welt, das periodische Weltenjahr, Weltenherbst und Weltenfrühling, zusammenhängen, wir sehen jetzt als Symbol für den Menschen den stummen Fisch, das Symbol für den weltschöpfenden 10 und das Wesen der Gottheit verkündenden Logos, gebraucht. Die Fische werden aus der Verstrickung in das Netz, die Menschen aus ihrer immer sich periodisch erneuernden Wiedergeburt durch Pythagoras und seine Jünger, die von dem Erlöser bekehrten Fischer, befreit.

5.

Die Legenden VIII und IX befassen sich mit dem von Pytha- 15 goras anempfohlenen Kampfe zwischen den Sybariten und den Krotoniaten und mit dem Untergange des Pythagoras. Die Legende VIII enthält unzweifelhaft eine ganze Anzahl zuverlässiger Daten von chronologischem Werte, z. B. die Zerstörung von Sybaris und die olympischen Siege des Milon; die mythischen Züge in ihr wurden 20 schon in STUD I hervorgehoben. Dasselbe mag von Legende IX gelten. Aber sie enthält auch in der denkbar kürzesten Andeutung die alte pythagorische Eschatologie; Pythagoras-Logos geht im Feuer unter, diesem Untergange ist der allgemeine Kampf der Krotoniaten gegen die Sybariten, der Pythagoräer gegen die Kylonäer voran- 25 gegangen. Auch in den mythischen Eschatologien geht der Götterkampf zwischen den gegensätzlichen Prinzipien dem Weltuntergange voran.

Wir versuchen, dem Verlaufe unserer Erörterungen folgend, den Inhalt der pythagorischen Verheißungen etwa in folgende Sätze 30 zusammenzufassen:

Auf der jungfräulichen Insel wuchsen dunkelblättrige Eichen, unter deren Schatten sich die ersten, wilden, tierartigen, brüllenden Menschen von den Eicheln des Zeus ernährten. Ihr erster König Ankaios lehrte sie den Ackerbau, die Weinkultur und vereinigte 35 sie in eine Stadt. Von ihm stammen Mnesarchos und die jungfräuliche Parthenis (1). Diese Jungfrau empfängt, bevor ihr Mann

Mnesarchos ihr beigewohnt hat, von dem Sonnengott ein Kind. Mnesarchos läßt sie, durch ein Traumbild bewogen, unberührt. Auf der Wanderung zu dem Heiligtume des Gottes, von dem sie sich schwanger weiß, gebiert die Jungfrau und nach der Geburt eilt sie, 5 dem göttlichen Vater des Kindes ein Opfer darzubringen. Sie läßt das Kind unter einem hohen Baume liegen, wo der ihr nachkommende Mnesarchos es findet, wie es sich von dem Taue desselben ernährt und unverwandt in die Sonne blickt. Dies bewegt ihn, an den göttlichen Ursprung des Kindes zu glauben und es an sich zu nehmen. 10 Das Kind aber ist bestimmt, die von seinem Ahnen Ankaios zivilisierte Menschheit zu erlösen. Es erhält den Namen Pythagoras (2).

Der Erlöser Pythagoras reist von einem Volke zum anderen und bringt das Licht seiner Lehre und die Verheißung der ewigen Seligkeit des goldenen Zeitalters zu allen. Als Jüngling wird er 15 in dem Heiligtume der Gottheit von niedrigen Mächten zurückgehalten, dann erklimmt er den Himmelsberg gleich der Sonne, steigt von ihm wunderbar hernieder, tritt zu den Fährleuten in den Nachen und lenkt ihn insgeheim in das Land der Verheißung (4). Die Epiphanie des Erlösers wiederholt sich in jedem Weltenjahr (3) und er 20 geht in dem Feuer unter, aus dem er sich wieder erhebt (5). Denn er ist der Logos oder das Wort der Gottheit, das die Lehre des Heiles verkündet, er befiehlt den Fischern die stummen Fische, die kleinen Erdengötter, die in das Netz der Wiedergeburt verstrickten Menschen, zu fangen (4), und die Fischer sind die Jünger, mit deren Hilfe er, so 25 wie die Sonne in den zwölf Monaten des Jahres auf der Ekliptik den Himmel durchmißt, seine große Sendung innerhalb eines Weltenjahres beschließt (4).

5. Die Erfüllung der pythagorischen Verheißungen durch den historischen Pythagoras.

Wohin mythologische Lehren des angegebenen Inhaltes lokalisiert werden, ist Sache des sogenannten historischen Zufalles; mensch- 30 liche Absicht wirkt erst von dem Augenblicke an mit, in welchem eine historische Persönlichkeit die pythagorische Verheißung auf sich bezieht, sich den in ihr überlieferten symbolischen Namen Pythagoras als Eigennamen beilegt und die mythische Lehre mit Bewußtsein zu einem Systeme ausgestaltet. Sie war bis dahin etwas Ideales, 35 eine Verheißung, ein Ziel des Wunsches und der Sehnsucht, eine Heilslehre; nachher aber ist sie die Verwirklichung des Erhofften

die Anwendung des unbestimmten Allgemeinen auf einen konkreten Fall. Es wiederholt sich alsdann bei einem Volke im Großen das, was jeder Mensch im Kleinen täglich an sich erlebt: die Befriedigung des unbestimmten Strebens durch erreichte, geschaffene, herbeigeführte Inhalte. Platon würde sagen, daß die Kunstwerke des Daidalos von dem gefesselt werden, der dann gerade auf sie trifft, und daß so Wissenschaft entsteht. Bacon von Verulam würde von der abscissio infiniti sprechen. Hierin liegt das Wesentliche an jedem Messias, das Wesentliche auch an dem historischen Pythagoras, ja an dem ganzen Zeitalter, dem er angehört hat.

Der Sohn des Gemmenschneiders Mnesarchos in Samos, aufgewachsen in den Traditionen eines altjonischen Künstlergeschlechtes, bezieht die phythagorischen Verheißungen, die auf Samos mit unter dem Einflusse eingewanderter arkadischer Familien entstanden waren, auf sich. Er tut dies ganz in demselben Sinne, wie Empedokles es getan hat. Alle jene mythischen Züge, welche auf seine persönlichen, allen Mitbürgern bekannten Verhältnisse nicht paßten, mußte er, zumindest so lange er in der Heimat war, weglassen und seinen Ruhm einzig auf die von ihm begründete Lehre aufbauen. Diese Lehre ist ein individuelles Gebäude, durchdrungen von mythisch-dogmatischen Anklängen an die pythagorischen Verheißungen. In ihr verschmilzt das geistige Eigentum des historischen Pythagoras eben so innig mit dem mythischen Lebensinhalt seines Ideales, wie die spätere Legende aus dieser Verschmelzung heraus dem historischen Pythagoras die Schicksale des mythischen Pythagoras aus konstruktivem Interesse widerfahren läßt. Der historische Pythagoras hat, ganz analog dem Empedokles, über die Einrichtung des Weltbaues nachgedacht, sie an Zahlen und Tönen, an symbolischen, in der Mythologie begründeten Worten erläutert, Begriffsschemen aufgestellt, die Wiedergeburt gelehrt, kosmologisch-ethische Speisegebote abgeleitet, aber die vierfache Wurzel aller Dinge, die Tetraktys, auf bisher unaufgeklärte, mystische Weise in seinem eigenen Namen Pythagoras gefunden. Hätte dieser historische Pythagoras wie Empedokles ein Sühnelied geschrieben, so hätte sein Vorbild, der



Auf Samos geprägte Kupfermünze des Trajanus, nach DFV Titelblatt, vgl. dort auf dem Schlußblatte die „Erklärung der Titelvignette".

mythische Pythagoras, in demselben genau die nämliche Stellung eingenommen, die er in dem Sühnelied des Empedokles einnimmt. Nur hätte dieser Pythagoras seine Identität mit dem mythischen Pythagoras und die Identität dieses mythischen Pythagoras mit seiner
5 Lehre hinzuzubeweisen gehabt. Die Pythagoräer stimmen alle in dem Berichte überein, daß er tatsächlich aus seinem Namen sich selbst als Tetraktys, die Tetraktys aber als die Wurzel der unvergänglichen Welt erwiesen habe. Auch haben wir in Legende X eine in ihrem Typus durchwegs auf den historischen Pythagoras
10 selbst verweisende Überlieferung vor uns, in welcher wir ihn nicht seine Sendung aus einer erfundenen Abstammung von einer Jungfrau oder aus späteren, mythologisch hinzugedichteten Wundern beweisen, sondern in eine symbolisch-dogmatisch konstruierte Kette von vier Vorgeburten, die er als fünftes Wesen in sich vereinigt.
15 im Anschlusse an die Lehre des Pherekydes von Syros einkleiden sehen. Die Symbolik in dieser Geburtenkette ist aber durch die mythischen Parallelen nur zum Teile erhellt, die Symbolik im Namen des Pythagoras und in der Tetraktys ist bisher ein unaufgeklärtes Rätsel. Die letzten Gründe der pythagorischen Mystik sind noch
20 vor uns verschlossen. Die Entwickelung der pythagorischen Lehre aus dem Prinzipe der Tetraktys wird erst möglich sein, sobald die Zahlenmystik, auf der sie beruht, verstanden ist.

C. Philosophische Systematik.

Wir treten nunmehr an die historisch gegebenen und in ihren Grundzügen mehr oder minder fest überlieferten, philosophischen
25 Systeme heran, mit der Absicht, in jedem von ihnen den mystischen Einschlag zu bestimmen, die dabei anklingenden mystischen Tendenzen hervorzuheben und dessen, was aus ihnen sich als Fremdartiges loszulösen und ihnen zu widerstreiten beginnt, in seiner Eigenart inne zu werden. Wir werden auch in diesem Falle wieder sehen, inwie-
30 ferne die im Legendären und Traditionellen überwuchernde Mystik. die wir soeben verlassen haben, im Systematischen ihre Anknüpfungspunkte gefunden haben muß. Verfolgten wir kurz vorher diese Überlieferungen bis zum Systematischen zurück, so werden wir jetzt das Systematische ihnen entgegenkommen sehen. Hierbei wird jedoch
35 insbesondere folgende Erscheinung zu beachten sein: das System eines jeden der zu betrachtenden Philosophen wird in sich scheinbar isolierte

Glieder[1] enthalten und es wird für uns das Problem entstehen, wie diese isolierten Glieder außersystematisch in Hinblick auf eine bestimmte Tradition[2] mit einander zusammenhängen. An dieser Stelle ist es nötig, auf jenes Prinzip hinzuweisen, das in der historischen Forschung nie anerkannt, von Seiten der philosophischen Methode aber geradezu gefordert wird, nämlich auf das Prinzip der Ermittlung von Abhängigkeiten zwischen unabhängig gegebenen Gliedern vermittelst hypothetischer Ausgestaltung.[3] Diese Ausgestaltung findet nun durch Beachtung von Dominanten statt. Es fragt sich nur, wie man solche Dominanten finden kann. Einige Regeln in der Einleitung (insbesondere XV, XI, XIV, XII, IV) können mit Vorteil zu diesem Zwecke angewandt werden; das Wesentliche aber ergibt sich in Hinblick auf Regel VIII, wenn man den Begriff der Dominante sich heuristisch dadurch näher rückt, daß man, analog der Wirksamkeit der Assoziation im Bewußtsein des Einzelnen, die Dominante als Assoziationsprinzip der Entwicklung und Ausgestaltung der „Lehre" betrachtet. Es wird in diesem Sinne alsdann erforderlich, die Forschung nicht auf eine bestimmte Zeitschichte zu beschränken, sondern unter Umständen auch in anderen, früheren ebenso wie späteren Zeitschichten die assoziativen Anknüpfungspunkte und die Assoziationskerne zwischen den Theorien und Spekulationen der Philosophen zu ermitteln, um die Dominanten behufs hypothetischer Verbindung der isoliert gegebenen Glieder ausfindig zu machen. Denn nur so gelangt man zur Erkenntnis der systematischen Zusammenhänge.[4]

1. Pythagoras und Heraklit.

Das System des samischen und später krotoniatischen Philosophen Pythagoras bildet naturgemäß das Bindeglied zwischen ältester Mystik und erster, ins Wissenschaftliche hinüber verweisender Philosophie. Ihm stellten wir in der ersten Studie zur antiken Kultur das System des ephesischen Philosophen Heraklit zur Seite. Aber obgleich wir inzwischen Gelegenheit hatten, dieses Verfahren mehrmals und jedesmal von einem anderen Gesichtspunkte aus zu begründen, ergibt sich jetzt, wo wir auf den inneren Zusammenhang der „Lehren" mit einer gemeinsamen, außersystematischen Tradition achten, für sie ein neuer Gesichtspunkt.

[1] Einleitung II 9 Methode. — [2] Einleitung I 5 S. 15 ff. — [3] Einleitung II 9a sub V S. 87 ff. — [4] Einleitung II 9a sub IX, XIV, XV.

Die Lehre des Pythagoras ist ein in sich abgerundetes, im Wesentlichen vollständiges, mystisches System. Es gibt wenige mystische Grundlehren, welche in demselben nicht deutlich anklängen. Das wissenschaftlich Wertvolle ist zu dem Mystischen trotz seiner
5 hohen Ausbildung noch nicht in Gegensatz getreten. Mit einer Reihe von Schlagworten, deren jedes im Zentrum eines mystischen Gedankenganges steht, können wir die pythagorische Mystik skizzieren. Die Stufenfolge der Wesen,[1] die Seelenwanderung,[2] die Erlösung durch Pythagoras,[3] den Sohn des Hermes;[4] Ursache dieser Wanderung
10 ist der Frevel,[5] Zweck die Sühne;[6] danach richte sich das menschliche Leben.[7] Der Mensch ist unter den Wesen das vollkommenste Abbild der Welt,[8] die Welt ist die Gottheit,[9] Pythagoras der Logos,[10] in jedem Weltenjahr kommt die Verkettung der Elemente zum harmonischen Ausgleich;[11] die Erde ist ein Weltkörper,[12] der voll-
15 kommenste Körper die Kugel,[13] das All eine Harmonie.[14] Das Mittel, durch welches Pythagoras all seine Wissenschaft zu Mystik macht und dadurch jeden Widerstreit zwischen beiden ausschließt, ist die Symbolisierung der gesamten Welt. Eine ganze Anzahl der aufgezählten Begriffe ist für die Späteren physikalischer Natur, für
20 ihn ist diese ihre physikalische Bedeutung ein Ausdrucksmittel seiner mystischen Spekulation. Aber im Zentrum all dieser symbolischen Gedanken steht bei ihm nicht das mythologische Symbol, nicht das Wortsymbol, sondern die Zahl. In einem weit umfänglicheren und tieferen Sinn als dies bekannt und anerkannt ist, beruht das System
25 des Pythagoras auf der Zahlensymbolik. Denn die Schule des Pythagoras selbst hat es überliefert, daß der Name ihres Stifters ein Zahlensymbol ist und daß der Meister seine Lehre und Sendung aus dieser Symbolik bewiesen habe.

Die Lehre des Heraklit verhält sich scheinbar vollkommen
30 anders. Nicht alle mystischen Grundlehren klingen in ihr noch an, das wissenschaftlich Belangreiche hat einen genügend tief gehenden Einfluß ausgeübt, um das ganze System von der unmittelbaren Mystik zu entfernen. Die Elementenlehre hat den Gedanken an eine Seelenwanderung unterbunden,[16] als Anklänge an die Stufenfolge der Lebe-

---

[1] STUD I, 12, 18. — [2] STUD I, 16, 10ff. — [3] STUD I, 16, 35. — [4] STUD I, 9, 22ff. — [5] STUD I, 16, 14. — [6] STUD I, 16, 16. — [7] STUD I, 14, 10ff. — [8] STUD I, 14, 17 cf. 30. — [9] STUD I 23 (Schema). — [10] S. 318, 21. — [11] S. 318, 19. — [12] STUD I, 22, 16ff. — [13] STUD I, 24, 15. — [15] STUD. I, 12, 1ff. — [16] STUD I, 72, 22ff.

wesen kann man nur die mehr moralisch gefaßten Abstufungen zwischen bestimmten Wesen, so zwischen Gottheit, Mann, Knabe,[1] zwischen Gottheit, Mensch, Affe u. dgl.[2] auffassen. Das Geschehen im Weltall überwacht wohl auch noch bei ihm Dike,[3] aber ein andermal steuert das Weltall der Blitz,[4] so daß die Ursache des Geschehens in der unablässig bewegten Natur des Feuers liegt.[5] Nur der harmonische Ausgleich der widerstrebenden[6] Elemente in dem jedes Weltenjahr[7] von dem nächsten trennenden Weltuntergang im Feuer[8] findet sich wieder bei Heraklit in Gestalt des kosmologischen Gleichnisses von der Lyra und vom Bogen,[9] sowie in seiner, das ganze System grundlegend beherrschenden Lehre vom Logos.[10] Es scheint, als hätte Heraklit nach alledem mit der traditionellen Mystik einen beschränkten Zusammenhang. Daß und wie aber die drei- und sechsgliedrigen Schemen bei Heraklit aus den fünfgliedrigen bei Pythagoras abgeleitet werden können, wurde bereits in der ersten Studie gezeigt,[11] und daß diese Beziehungen nicht ohneweiters die Annahme einer Abhängigkeit des Heraklit von Pythagoras rechtfertigen, wurde ebendort[12] betont. Vielmehr muß neuerlich darauf verwiesen werden, daß beide Systembegründer aus zum Teile gemeinsamen, außerhalb ihrer Systeme gelegenen Traditionen geschöpft haben. Auch fanden wir bei Heraklit selbständige, eigentümlich entwickelte Zahlenmystik gelegentlich seiner Symbolik des Weltenjahres.[13] Aber trotz alledem steht im Zentrum seines Systemes weder die mythologische Symbolik, noch, wie bei Pythagoras, die Zahlensymbolik, sondern vielmehr das Wortsymbol.[14] Die Lehre vom Logos tritt bei ihm zum erstenmale in voller Reinheit uns entgegen. In ihr klingt auch bei Heraklit ein Gedanke an, der uns später wieder begegnen wird: die Lehre vom Atem, vom Pneuma, das die ganze Weltordnung umfaßt; denn das Pneuma ist der Logos: der Atem entströmt als Rede dem Munde.[15]

Wir halten nun die beiden Systeme des Pythagoras und des Heraklit an einander. Das eine ist auf der Lehre von der Zahl, das andere auf der von dem Worte aufgebaut. Durch die Zahl aber sowie durch das Wort erscheinen zwei Assoziationskerne für philosophisch-mystische Probleme gegeben, zwei Dominanten innerhalb

[1] STUD I, 80, 9; fr 79. — [2] fr 82, 83. — [3] fr 94. — [4] fr 64. — [5] STUD I, 76, 33. — [6] STUD I, 45, 1 & 2 cf 7 & 8. — [7] fr 30. — [8] STUD I, 61, 17 ff. — [9] fr 51. — [10] fr 31. — [11] STUD I, 45. — [12] STUD I, 109 f. — [13] STUD I, 62, 2 ff. — [14] STUD I, 63 ff. — [15] STUD I, 61, 24 ff.

zweier philosophischer Systeme: sollten sie in der Tat durch keinen außersystematischen Zusammenhang in der mystischen Tradition mit einander verknüpft sein? Bei genauerer Betrachtung beider Systeme fließen sie in Wirklichkeit schon innerhalb jedes einzelnen derselben
5 in einander. Wenn auch bei Pythagoras das Wort Logos sich nicht, sondern bloß der Begriff findet, so ist doch die Wortsymbolik und der Hang zum Etymologisieren bei ihm und seiner Schule nachweisbar. Der Name Pythagoras selbst wurde auch als Wortsymbol betrachtet und der ganzen, in diesem Zuge sicherlich auf älteste und ursprüng-
10 lichste Lehre zurückgehenden Legende galt Pythagoras als der von dem delphischen Gotte Vorherverkündigte, worin wir unschwer die biographische Umgestaltung der Lehre selbst erkennen, der umgekehrt Pythagoras der Verkünder der Gottheit gewesen sein muß. Also tritt im Systeme des Pythagoras die Logoslehre bloß zurück und
15 wird von der Zahlenlehre verdrängt. Auch den Grund hiefür überblicken wir leicht. Die Zahlenlehre ermöglicht dem Pythagoras die unmittelbare Beziehung äußerer Verhältnisse auf das innere Wesen, sie ist das wissenschaftlichste Moment in seinem Systeme; die Betonung der Zahlenlehre erklärt sich bei ihm aus seinen Ansätzen
20 und seiner Neigung zur Wissenschaft. Heraklit hingegen muß sich mit einer durch die jonische Naturphilosophie gegebenen Wissenschaft abfinden, er kann an ihr nicht vorübergehen, er selbst aber ist seinem innersten Wesen nach ganz unwissenschaftlich und deshalb tritt bei ihm die eigentliche Zahlenlehre zurück und die Logoslehre in den
25 Vordergrund. Aber Zahlensymbolik finden wir auch bei ihm. Aus alledem aber drängt sich die Folgerung auf, daß Wort und Zahl einander in diesen Systemen nicht so fremd sein können.

Dem Systeme des Pythagoras ist mit dem des Heraklit gemeinsam, daß es die Bedeutung der Namen zu erfassen trachtet, um
30 des Wesens der Dinge habhaft zu werden.[1] Hierin liegt aber der Grundgedanke aller Beschwörungsformeln und Zaubersprüche. Der Wortzauber sucht nach dem Geheimnisvollen, nach dem bedeutsamen Worte. Sobald im Worte das Wesen des Dinges sich ausdrückt, begreift man, daß der göttliche Logos das Wesen der Welt umfaßt.
35 So liegt denn in dem Systeme des Heraklit in Wirklichkeit die Voraussetzung für den innersten Kern des pythagorischen Systemes, so ist die Logoslehre der Schlüssel zur Zahlenlehre; denn an dieser

[1] STUD I, 61, 37.

Stelle ergibt sich das Tiefste an der Zahlensymbolik der Pythagoräer bereits als naheliegender Schluß aus der Wortsymbolik der Heraklitäer. Aber wir wollen ihn an dieser Stelle nicht selbst ziehen, sondern Platon von den Erfindungen des ägyptischen Theuth erzählen lassen. 5

Theuth nämlich erfand zuerst die Zahl, den Beweis, die Geometrie und die Astronomie, hernach das Brett- und Würfelspiel und auch die Buchstaben.[1] Die Stimme aber war ihm etwas Unendliches, worin er zuerst die tönenden Laute unterschied, dann die flüssigen Laute, endlich die tonlosen; denn nie kann man Unendlich anders 10 beherrschen als durch die Zahl.[2] Daß der ägyptische Theuth des Platon der Hermes der ältesten wie der jüngsten Logoslehre ist, wissen wir endlich heute. Platons Zeugnis ist uns daher ein Zeugnis für die Logoslehre und dies umsomehr, als die Unterscheidung der Buchstaben in sieben Vokale, acht Liquide und neun Konsonanten 15 für die Logoslehre von größter Bedeutung gewesen sein muß. Noch vermögen wir, uns die sieben Vokale auf die sieben Planeten zu deuten, sie mit dem Siebengestirn, der Leyer der sieben Musen, der Erfinderinnen der Vokale, in Zusammenhang zu bringen und damit, indem wir den ersten Teil als uralt erkennen, auch die beiden anderen 20 Glieder, nämlich die Zahlen 8 und 9, äußerst wahrscheinlich als ebenso alt zu erweisen; aber der Zusammenhang mit der Logoslehre ergibt sich auch aus ganz junger Tradition und läßt uns so die maßgebende Dominante erkennen. Denn in später gnostischer Lehre wurden die Zahlen 7, 8, 9 gegeneinander mystisch ausgeglichen zu 8, 8, 8 und 25 der hellenische Name des Erlösers jener Epoche, ΙΗΣΟΥΣ, ergibt seiner Buchstabenquersumme nach im milesischen Zahlensysteme die Zahl 888. Und daß auch dieser mystische Name ΙΗΣΟΥΣ als Logos betrachtet wurde, geht, ganz unabhängig von der reichen, hierauf bezüglichen Überlieferung, auch aus seiner Verknüpfung mit dem 30 Symbole des Fisches in der Legende wie in der zahlenmystischen Überlieferung hervor. Es kommt, wie sehr auch der Historiker, welcher die Beharrungskraft alter Lehren nicht einzuschätzen imstande ist, dies verkennen mag, wirklich nicht darauf an, daß dieser gnostische Messias ΙΗΣΟΥΣ und nicht ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ heißt, sondern nur darauf, 35 daß mit dem Logos in so späten Zeiten eben jene Buchstabeneinteilung des Alphabetes verknüpft ist, welche in der Zeit eines Platon

[1] Platon Phaedr. 275 c. — [2] Platon Philebos 18 A ff.

mit dem ägyptischen Theuth, dem ägyptisch-hellenischen Hermes-Logos verknüpft war.

Platon berichtet uns dann, daß Theuth jedem Laute eine Zahl, jeder Zahl einen Buchstaben zuordnete. Daß den Hellenen die Zahlen Buchstaben waren, weiß jedermann; die naheliegende Umkehrung, daß ihnen auch die Buchstaben Zahlen waren, vermied man, obgleich alle Reste der Zahlenmystik der Alten gerade hiervon voll sind. Welche Bedeutung nun hatte für die Wortsymboliker die Zerlegung der Worte in eine bestimmte Anzahl von Buchstaben? Da die menschliche Stimme als Logos ihnen das Abbild der unendlichen Welt war, die man mit ihr in den Worten nachbilden und auf Grund der Bedeutungen dieser Worte beherrschen konnte, mußte die Zerlegung der Worte in Buchstaben für sie die Zerlegung der Welt in deren einfachste Bestandteile sein, wie wir heute sagen würden, in deren Elemente. Aber zunächst müssen wir uns noch des Wortes „Element“ enthalten; denn jedesmal, wenn wir von „Elementen“ bei den Naturphilosophen sprechen, denken wir an die vier Elemente, die ursprünglich nicht so benannt wurden; denn die Hellenen haben das dem lateinischen elementum genauest entsprechende Wort *στοιχεῖον* ursprünglich nicht zur Bezeichnung für die Grundstoffe verwendet. Vielmehr ergab sich die Möglichkeit der Bedeutungsübertragung des Wortes *στοιχεῖον* auf die Grundstoffe erst dann, als man der Analogie inne geworden war, welche zwischen der naturwissenschaftlichen Zurückführung der Welt auf Grundstoffe und der mystischen Zerlegung der Worte in Buchstaben besteht. Platon bezeichnete an unserer Stelle die Buchstaben als *στοιχεῖα*; die Grundstoffe hätte er nie so genannt. Wir entnehmen allein hieraus, daß auch das römische elementum sich auf die Buchstaben beziehen muß. Hermann Diels hat sich in neuester Zeit bemüht, das Wort vom Elfenbein, elepentum, abzuleiten, da in den Schulen den Kindern aus Elfenbein geschnitzte Buchstaben in die Hände gegeben worden seien, also ähnlich, wie unsere Buchstaben ursprünglich Buchenstäbe waren. Nur haben diese Buchenstäbe eine unmittelbare Beziehung auf den Zauber des Runenwerfens, eine Beziehung, die den elfenbeinernen Schulbuchstaben fehlt. Wer immer auf diese gezwungene elepentum-Etymologie mit offenen Augen blickt, wird sich nicht abhalten lassen, mit Heindorf (zu Horat. Sat. I 1, 21) in elementum ein Alphabetdenkmal zu erkennen, soferne das Wort — genau so wie Abecedarium das ABC — das LMN, also drei aufeinander folgende Buchstaben ent-

hält. Auch Diels' fröhliche Versicherung, er wisse nicht, daß jemals das Alphabet mit L begonnen habe,[1] vermag uns nicht abzuschrecken; denn wir wissen dies! Wir wissen, daß es ein durch den ganzen Orient verbreitetes, insbesondere der Kabbala geläufiges, mystisches System, das sogenannte Athbasch (אתבש), gab, welches das Alphabet folgendermaßen anordnete:

א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ
ת ש ר ק צ פ ע ס נ מ ל

und dem entspricht in lateinischen Schriftzeichen unmittelbar

A B C D E F G H I K
V T S R Q P O N M L

und wieder in hellenischen

Α Β Γ Δ Ε Ζ Η Θ Ι Κ Λ Μ
Ω Ψ Χ Φ Υ Τ Σ Ρ Π Ο Ξ Ν

oder, wenn man die vier letzten, jungen Buchstaben wegläßt, wieder

Α Β Γ Δ Ε Ζ Η Θ Ι Κ
Υ Τ Σ Ρ Π Ο Ξ Ν Μ Λ.

Kurz, in allen diesen Alphabeten beginnt in der Bustrophedonanordnung, in welcher so viele Alphabetdenkmäler erhalten sind,[2] die, entsprechend dem Alphabetzauber von rückwärts zu lesende Doppelzeile mit נמל, ΛΜΝ, LMN.

Unsere Abschweifung zu dem Elementum der Römer hat uns von dem Ziele scheinbar weit weggeführt. In Wirklichkeit sind wir aber bei demselben angelangt. Ganz im engsten und ursprünglichsten Sinne des Wortes nämlich waren die Buchstaben den Alten zugleich Zahlen und zugleich Elemente nicht nur der Worte, sondern auch der Dinge. In der Logoslehre des Heraklit ist uns noch ein Denkmal von jenem Stadium der mystischen Tradition erhalten, in welchem der Zauber zunächst an das Wort anknüpfte, um eben erst später auch auf die Zahl ausgedehnt zu werden. Die Systeme des Heraklit und des Pythagoras hängen wirklich auch ihrem innersten Wesen nach mit einander zusammen und die treuliche Erforschung dieses

---

[1] H. Diels, Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus, Leipzig 1899, S. 83: „Eine solche Benennung (sc. elementum im Sinne von LMNtum) wäre nur dann glaublich, wenn die Römer irgendwie beim Unterricht oder sonst, nicht mit ABC, sondern mit LMN begonnen hätten, was unbezeugt und unglaublich ist". — [2] Vgl. A. Dietrich, ABC-Denkmäler in Rhein. Mus. N. F. LVI (1901) 77 ff und z. B. CIL IV nr 2514—2549 c und CIL V 3892.

Wesens führt zum Verständnisse der sonst unverständlichen Zahlenmystik der Pythagoräer, ja des gesamten ältesten und jüngeren Altertumes.

2. Parmenides.

Nach Pythagoras und fast gleichzeitig mit Heraklit ist Par-
5 menides der dritte eben so umfängliche, wie große Denker des Kulturkreises, den wir ins Auge fassen. In der italischen Philosophie verbinden ihn mit Pythagoras sein Lehrer Xenophanes und Alkmaion von Kroton. Daß Xenophanes nur äußerlich mit ihm, äußerlich auch mit den Pilosophen der milesischen Schule, und bloß in der letzten
10 Philosophie seines Greisenalters etwas enger mit den Spekulationen der Pythagoräer über die Kugel als vollkommenste Körperform zusammenhängt, wurde inzwischen mehrfach betont.[1] Wie viel pythagoräische Weltauffassung und echt pythagoräischer Geist durch Vermittlung des Alkmaion in das System des Parmenides einging, konnte
15 ebenfalls hervorgehoben werden.[2] So sehen wir den Parmenides schon auf Grund der uns bekannten und erhaltenen Daten durch ein mittelbares und ein zweites unmittelbares Glied mit den pythagorischen Traditionen verknüpft. Wie wenig diese Traditionen damals schon erloschen waren, zeigt etwas später ihr breites Anschwellen, von
20 dem die selbst halb messianische Persönlichkeit des Empedokles getragen wird.[3] Und eben deshalb darf man auch mit höchster Wahrscheinlichkeit vermuten, daß auch für uns so schattenhafte Persönlichkeiten wie die alten Pythagoräer Petron,[4] Hippasos von Metapont[5] oder vielleicht sogar selbst noch Xuthos[6] oder doch ein Vor-
25 gänger seiner Lehren, für Parmenides unmittelbare und tiefgreifende Wirklichkeit gewesen sind und die Richtung seines Denkens mitbestimmt haben.

Soferne die Lehre des Alkmaion eine wichtige Vorstufe zu der des Parmenides ist, wollen wir noch einen Augenblick dabei
30 verweilen, ihr mystisches Zentrum zu suchen. Die Verehrung für die harmonische Kugelform,[7] die Gleichsetzung der Schädelwölbung mit dem Weltendom,[8] die der Sonne gleich kreisende Seele im Schädelinneren[9]: all das ist nicht mehr reine Mystik, sondern von der Mystik sich loslösende Wissenschaft; denn die weitere Ausbildung
35 dieser Gedanken führt zur Physiologie,[10] zur Einsicht in die Funktion

[1] S. 244, 20 f. — [2] S. 249, 20. — [3] S. 304, 13. — [4] STUD I, 67, 35 cf. Einleitung II 9 b sub V S. 97 f. — [5] STUD I, 55, 21 cf. S. 208, 13. — [6] S. 256, 32. — [7] S. 202, 30. — [8] S. 203, 32 ff. — [9] S. 204, 1 ff. — [10] S. 205, 30 ff.

des Gehirnes als Zentralorgan,[1] zur Sinnentheorie[2] und zur Theorie des Erkennens.[3] Aber Mystik ist eben nicht Theorie des Erkennens, sondern Erkennen selbst, nur im tieferen, unmittelbareren Sinne. Bedeutsamer ist es, daß Alkmaion die Entstehung des Lebewesens mit der Entstehung des Alls in Parallele bringt,[4] den Samen aber, die Ursache dieser Entstehung, aus dem dem Weltall analogen Hirne entspringen läßt.[5] Wieder eröffnet sich uns das Verständnis für das Frühere durch den Blick auf seine spätere Entfaltung. Bei Philolaos sind innerhalb des Lastschiffes der Kugel vier Grundkörper: Feuer, Wasser, Erde und Luft,[6] innerhalb des Lebewesens aber vier Prinzipien: Hirn, Herz, Nabel und Schamglied. Hirn ist das Prinzip des Verstandes, Herz das der Seele und Empfindung, Nabel das des Anwurzelns und Emporwachens des Embryo, Schamglied das der Samenentleerung und Zeugung. Das Hirn bezeichnet das Prinzip des Menschen, das Herz das des Tieres, der Nabel das der Pflanze, *das Glied das aller zusammen*; denn alle blühen und wachsen.[7] Daß für die Bildung des Samens die vollkommene Siebenzahl maßgebend ist, wußte Alkmaion[8] nicht minder wie Heraklit[9] und der Same als welt- und wesenzeugendes Urprinzip liegt schon dem Mythologem von der Drachenzahnsaat des Kadmos zugrunde, der selbst mit Hermes identisch ist, so daß der Mythos von Kadmos eine der Quellen der Logoslehre ist.[10] Auch den orphischen Traditionen gilt Phanes oder der würdige Metis als das Wesen, das den Samen sämtlicher Götter trägt.[11] So erkennen wir, daß das, was bei Alkmaion uns als ΣΠΕΡΜΑ entgegentritt, seiner mystischen Bedeutung sowohl als auch seinem historischen Ursprunge nach dem ΛΟΓΟΣ bei Heraklit oder dem ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ der Pythagoräer entspricht.

Auf Parmenides hat Alkmaion aber nicht durch diesen mystischen Grundgedanken, sondern durch den aus demselben entspringenden wissenschaftlich wertvollen Entwicklungs- und Entstehungsgedanken eingewirkt. Die genetische Methode ist die Umdeutung der Samentheorie des Alkmaion ins Wissenschaftliche. Eine reiche Fülle von Impulsen in den dem Parmenides bekannten Systemen, vor allem

[1] S. 204, 16. — [2] S. 205, 21 ff. — [3] S. 210, 11 ff. — [4] S. 202, 19. — [5] Aet. V 3, 3, Censor. 5, 2—5 DFV p 105 n 13 cf. p 234, 12 (Hippon). — [6] Philol. fr 12 DFV p 254. — [7] Philol. fr 13 ibid. — [8] S. 201, 23. — [9] Aet. V 23 DFV p 65 n 18. — [11] Th. Zielénsky, Hermes und die Hermetik II (Arch. f. Religionswissenschaft IX, 1) S. 57 ff. — [12] Procl. in Plat. Crat. p 36 AFO fr 61 p 177.

aber in dem des Anaximander haben diese Umdeutung unterstützt, ja gefordert; aber die Orphiker, sowie vor allem und am unmittelbarsten Alkmaion, wiesen diesen Antrieben den Weg von der Mystik weg zur Wissenschaft. Und eben hieraus allein erklärt es sich, daß
5 das Zentrum des Systemes des Alkmaion nicht auch zu dem Zentrum des Systemes des Parmenides in unmittelbarer Beziehung steht. Der Same ist ein mystisches Prinzip, das genetische Verfahren des Parmenides eine wissenschaftliche Methode. Parmenides wollte Wissenschaft, aber er selbst stand noch seinem Innersten nach mitten in
10 der Mystik. Darin, daß er die Mystik, auf welcher Alkmaion fußte, als wissenschaftliche Methode samt ihren Ergebnissen seinem Systeme einzuverleiben vermochte, zeigt er, daß er den Widerstreit zwischen beiden noch nicht kennt und zwar eben so wenig wie Pythagoras oder Heraklit, er zeigt aber auch, daß er selbst eine eigene, von der
15 des Alkmaion verschiedene, absorbtionsfähige Mystik besessen hat. Und für uns ist es nunmehr Hauptaufgabe, diesen mystischen Kern seines Systemes herauszufinden und den Zusammenhang mit der großen, mystischen Tradition, der auch für ihn bestanden haben muß, zu ermitteln.

20 Leicht ist es, das Zentrum seiner Lehre zu finden, schwer aber, die mystische Bedeutung derselben zu verstehen. Aber die Neuplatoniker, die genauen Kenner orphischer Traditionen und platonischer Philosophie, haben davon noch wenigstens das gewußt, daß das Gleichnis von dem rossebespannten Wagen, der den Parmenides
25 zur Gottheit emporführt, in den wesentlichen Zügen, wenn auch in jüngerer Form und in erweiterter Ausschmückung und Deutung, sich im Phaidros des Platon wiederfindet.[1] Auch ein anderer Dialog des Platon, die Republik, enthält ja ein auf orphischer Tradition fußendes kosmologisch-symbolisches Bild von der in mitten des Alls waltenden
30 Notwendigkeit, von ihrer Spindel, die als Weltachse die Drehung des All beherrscht und von den Sirenen, welche seine Harmonie singen.[2] Dieses Bild nun fanden wir ebenfalls in seinen ursprünglicheren, einfacheren Zügen bei Parmenides vorgebildet.[3] Und um den Wert Platons für die vollständigere Überlieferung parmenidischer
35 Doktrin ins rechte Licht zu setzen, erinnere ich nur noch an seinen Protagoras, in dem seine Lehre von der Entstehung der Lebewesen und von der Beteiligung der Grundstoffe an ihrer Zusammensetzung

[1] S. 266, 34. — [2] Platon. Res publ. 616 C. — [3] S. 261, 26.

überliefert ist.[1] Platon nennt weder den Parmenides, noch muß er aus ihm geschöpft haben; denn das, wovon er ebenso spricht wie Parmenides selbst, ist eben die ihnen gemeinsame mystische Tradition. Und doch lassen einige Züge seiner Schilderung, auf die wir hier eingehen müssen, bevor wir diese Schilderung selbst ins Auge fassen, erkennen, 5 daß er an Parmenides gedacht und auf den Kern seines Systemes sich bezogen hat. Bei ihm bleibt Hestia allein im Hause der Götter als die zwölfte, während die übrigen elf Gottheiten unter der Leitung des großen Führers Zeus den Himmel umkreisen.[2] Die Namen der Gottheiten sind nicht wesentlich, aber wesentlich ist, daß auch bei 10 Parmenides die Gottheit sich in der Mitte der Kreise des Weltalls befindet und alles lenkt.[3] Dies ist nur eine sachliche Übereinstimmung. Aber bevor Platon in sein Gleichnis eintritt, beweist er die Unsterblichkeit der Seele aus dem Argumente des Alkmaion, nämlich daraus, daß das Ewigbewegte unsterblich, die Seele aber ewig bewegt sei[4] 15 und erklärt, sie könne weder entstanden sein, noch auch vergehen; oder es fielen der ganze Himmel mit der ganzen Schöpfung zusammen, kämen zum Stillstand und vermöchten nie wieder in Bewegung zu geraten.[5] Die Polemik gegen die abstrakten Folgerungen des Parmenides ist hier nicht zu verkennen, ja sogar in dem Aufbaue 20 der als unmöglich hingestellten Konsequenz zum Ausdrucke gebracht. Bei Parmenides fällt tatsächlich der Himmel mit der Schöpfung der Lebewesen zusammen; denn Erde, Sonne und Mond und der gemeinsame Äther und die himmlische Milchstraße und der äußerste Olympos und der Sterne heiße Kraft strebten zur Geburt.[6] Doch wollen 25 wir uns nicht all zu lange mit der Diskussion solcher Anklänge und Hinweise aufhalten; denn wir untersuchen nicht die Abhängigkeit des Platon von Parmenides, sondern die mystische Tradition, die sich bei Platon uns ungleich vollständiger und verständlicher erhalten hat, so daß wir aus der entwickelten platonischen Mystik unter Beachtung 30 der bei Parmenides anklingenden Dominanten unsere Rückschlüsse ziehen können.

Die Seele, sagt der platonische Sokrates, gleicht einem Flügelwagen mit vorgespannten Pferden und einem darin sitzenden Wagenlenker.[7] Ist es die Seele eines Gottes, dann ist der Wagen mit 35

---

[1] S. 222, 22. — [2] Phaedr. 246 E, 247 A. — [3] Parmenides fr 12 DFV p 127. — [4] Phaedr. 245 C. — [5] Phaedr. 245 D. E. — [6] Parmenides fr 11 DFV p 126f. — [7] Phaedr. 246 A.

vortrefflichen, einander gleichwertigen Rossen bespannt und fliegt leicht dahin[1] auf den vielen Straßen und Wegen, die es innerhalb des Himmels gibt und deren jede eine Gottheit aus dem Geschlechte der Seligen dahinfährt. Und der einen folgt die andere und in ihrem
5 Reigen gibt es keinen Streit um den Vorrang.[2] Es führt sie an Zeus, der große Führer auf dem Himmel, der als erster wandelt, alles ordnet und besorgt. Ihm folgt das Heer der Götter und Dämonen in elf Teile gegliedert; denn Hestia bleibt allein im Hause der Götter.[3] So brechen sie auf des Morgens; wenn sie aber zum
10 Mahle und zum Lager zurückkehren, fahren sie durch den hohen Bogen unter dem Himmel schon wieder auf die entgegengesetzte Seite.[4] Den Ort jenseits des Himmels aber hat noch niemand beschreiben können. Die wahre Wissenschaft nimmt ihn ein, nur sichtbar für den lenkenden Geist und Gegenstand göttlicher
15 Weisheit; denn die Gottheit erblickt von Zeit zu Zeit das Seiende und freut sich daran so lange, bis der Umschwung im Kreise zum Ausgangspunkte zurückgeführt hat. Während dieses Umlaufes nämlich sieht sie die Gerechtigkeit, sieht sie die Weisheit und sieht sie die Wissenschaft, wie sie wirklich sind, und indem sie sie er-
20 blickt und an ihrem Herde bewirtet, taucht sie wieder unter in den überhimmlischen Raum, kehrt nach Hause zurück und der Wagenlenker führt die Pferde zur Krippe und gibt ihnen Ambrosia und Nektar zur Nahrung.[5] Ist es jedoch die Seele eines Menschen, dann ziehen ihren Wagen durchaus verschiedenartige Rosse. Eines der
25 Pferde ist gut und schön,[6] wohlgebaut, weiß, schwarzäugig, liebt Ehre, Weisheit und Scham, ist Gefährte der wahren Meinung und folgt ohne Schläge auf das bloße Wort,[7] das andere ist ihm in allem entgegengesetzt,[8] böse, häßlich, mißgestaltet, schwarz, helläugig, blutunterlaufen, der Gefährte der Ruchlosigkeit und des Über-
30 mutes und nur mit der Stachelpeitsche zu bändigen.[9] Der Wagenlenker muß sie beide mittelst der Zügel, des Zaumes und der Peitsche beherrschen[10]: eine schwierige Kunst.[11] Denn das böse Pferd bäumt sich auf, drängt zur Erde nieder[12] und erschwert die Leitung des Gespannes. Zwischen dem Himmel nämlich und den oberen Teilen
35 der Welt und der Erde und den unteren besteht folgendes Ver-

[1] Phaedr. 247 B. — [2] ibid. 247 A. — [3] 246 E. — [4] 247 A, B. — [5] 247 C–E. — [6] 246 B. — [7] 253 D. — [8] 246 B. — [9] 253 E. — [10] 254 A ff. — [11] 246 B. — [12] 247 B.

hältnis: Das Göttliche ist schön, weise und edel,[1] auf der Erde warten der Seele Mühsal und äußerster Kampf.[2] Die menschlichen Seelen schweben zwischen beiden Gegensätzen auf und ab. Diejenige Seele, welche am besten der Gottheit nachfolgt, vermag den Wagen so hoch emporzuführen, daß das Haupt des Wagenlenkers in den außerhimmlischen Ort hineinragt und dort das Ewige erblickt.[3] Es ist aber eine Satzung der Adrasteia, daß die Seele, welche im Gefolge der Gottheit auch nur etwas vom Wahren erschaut, bis zum nächsten Umlaufe leidlos bleibt, und daß sie, wenn ihr dies stets gelingt, stets unbeschädigt verharrt;[4] denn soferne sie dadurch vollendet wird, wachsen ihr Flügel und sie wird zu den Höhen emporgetragen.[5] Sobald jedoch die Seele der Gottheit nicht zu folgen vermag und nichts erschaut, sondern, durch irgend einen Unfall von Vergessenheit und Schlechtigkeit erfüllt, schwer wird, sinkt sie zur Erde herab[6] und gerät unter die anderen Seelen, die alle ebenfalls nach der Gottheit emporstreben, sich aber nicht erheben können, einander niedertreten und stoßen und sich gegenseitig zu überholen trachten. Dabei entsteht unter ihnen ein großes Gewirre, ein ungeheuerer Kampf und äußerste Anstrengung. Die Schlechtigkeit des Wagenführers lähmt dann manches Gefährt und an manchem Wagen stoßen sich die Flügel ab.[7] An ihren urspsünglichen Ort aber kehrt die Seele erst nach Tausenden von Jahren zurück. Denn erst nach so langer Zeit wachsen ihr wieder die Flügel, dreimal zehntausend Jahre nach ihrem Falle, nachdem sie manche Form des menschlichen Schicksales und manchen Tierkörper durchwandert hat.[8] Die Ursache dieses Wachsens ihrer Flügel aber ist ihre Sehnsucht nach dem Anblicke der Wahrheit, welche die Menschen Eros nennen, die Götter aber den Geflügelten, weil die Notwendigkeit beflügelt.[9]

Das ist mit Weglassung mancher sinnigen, jedoch bloß in Hinblick auf das übrige System Platons bedeutsamen Einzelheit der Hauptinhalt des platonischen Gleichnisses. Wer ihn ganz auf sich wirken läßt, mag zuerst, von seiner Schönheit überwältigt, auf jede Analyse verzichten und es als Einheit betrachten; wer indessen die Ursprünge dieser Mystik verfolgen will, muß auf die Details eingehen und dabei löst sich dann das ganze Gefüge unerwartet leicht in die nicht einmal so überaus fest verschränkten, ursprüng-

[1] 246 E. — [2] 247 B. — [3] 247 E. — [4] 248 C. — [5] 246 C. — [6] 248 C. — [7] 248 B, C. — [8] 249 A. — [9] 252 B. C.

lichen Bestandteile und späteren Zutaten auf. Die Einteilung des Gleichnisses in die Fahrt der göttlichen und menschlichen Seele in der Nähe der Himmelsgrenze und der Erdfläche setzt den Gegensatz zwischen oben und unten, göttlich und menschlich, gut und schlecht, 5 voraus und erinnert uns an den platonischen Kratylos, in dem die Doppelgestaltigkeit des Hermessohnes Pan aus der doppelten Beschaffenschaft des Logos erklärt wird. Der Logos nämlich ist wahr und falsch. Das Wahre ist sanft und göttlich und wohnt in den Himmelshöhen, bei den Menschen aber wohnt das Rauhe, Widerige, 10 die Fabel und die Lüge.[1] Und in dieser Stelle klingt der Gedanke des Heraklit an, nach dem die Menschen einiges für gerecht, anderes für ungerecht halten, während bei den Göttern alles schön, gut und gerecht ist.[2] Der Abstand dieser heraklitischen Gedanken von den ihnen entsprechenden des Parmenides war sicherlich nicht groß; denn 15 auch Parmenides stellte den Meinungen der Sterblichen, die die Dinge irrtümlich nach zwei Formen benennen, die göttliche Wahrheit entgegen,[3] ja sein ganzes Lehrgedicht ist nach diesem Gegensatze gegliedert. Daß der platonische Kratylos uns hier aufklären konnte, ist ja kein Wunder; denn bevor Sokrates dem Phaidros sein Gleichnis 20 auseinandersetzt, weist er darauf hin, daß die Alten die Namen bedeutungsvoll den Dingen gegeben haben und bringt sogar etymologische Erläuterungen.[4] Auch der Name der Hestia findet sich im Kratylos erklärt. Dort wird ihr Name auf die Wesenheit (*οὐσία-ἐσσία*) dann aber im Sinne der etymologisierenden Heraklitäer auch 25 auf den Antrieb, das Stoßende im Weltall (*οὐσία-ὠσία*), gedeutet.[5] Auch in unserem Gleichnisse bleibt Hestia, die Verharrende, im Hause der Götter,[6] woselbst sich die Wahrheit und das Seiende befindet, von wo sie aber auch den ganzen Umschwung im kreisenden All verursacht und antreibt.[7] So fällt sie direkt in eins zusammen mit 30 der Gottheit des Parmenides, die ebenfalls das Kreisen im All[8] und den Wandel der Seelen aus dem Unsichtbaren in das Sichtbare und wieder zurück bewirkt.[9] Unerklärt blieb es bisher und unverständlich, wie sich Parmenides diesen Wandel gedacht haben kann, wo er doch ein anderes Mal als Mischung von Grundstoffen aufgefaßt

---

[1] Krat. 408 B f. — [2] Heraklit fr 102 cf. Pseudohippocr. de victu I, 11 STUD I, 49, 4 ff cf. ibid. 103 & 45, 12 ff. — [3] Parmenides fr 8 v 50 ff. — [4] Phaidros 244 C. — [5] Krat. 201 C, D. — [6] Phaidr. 247 A. — [7] Paedr. 247 D. — [8] Parmenides fr 12 DFV p 127. — [9] Simpl. phys. 39, 18 DFV p 127 ad fr 13.

wird.[1] Unser Gleichnis löst das Problem im mystischen Sinne; der Umschwung der Dinge und das Kreisen der Seelen fallen im Wesen zusammen in eins. Aber die platonische Hestia ist nicht nur die Aphrodite des Parmenides, sondern sie ist auch die Adrasteia, nach deren Gesetz sich der Wandel der Seelen richtet, und die Notwendigkeit, welche beflügelt, und die Mutter des Geflügelten, bei Parmenides die Ersinnerin des Eros.[2] Dieser Eros ist die Seele. Er fliegt zur Gottheit zurück, von ihm wird der Schwarm der drängenden Seelen beherrscht, die in dem großen Weltenjahre von dreimal zehntausend Erdenjahren ihren göttlichen Flug zur Dämon vollenden. Im Gefolge der ewig den Pol umkreisenden seligen Götter, welche des morgens aufbrechen, um abends in den überhimmlischen Raum zurückzukehren, lenkt diese vortreffliche Seele ihren Wagen so, daß der Wagenlenker die Wahrheit erschaut. Denn bei Platon tritt er nicht in die Behausung der Gottheit ein. Nur die Götter selbst betreten dieselbe, indem sie die große Wölbung[3] durchschreiten. Parmenides aber ist selbst schon ein Gott. Die Pferde sind nicht widerspenstige Menschenpferde, sondern göttlich, er kann mit ihnen unmittelbar zur Behausung der Gottheit, zur Pforte, vor der die Pfade des Tages und der Nacht einander begegnen, zu jener Wölbung, wie Platon sie nennt, gelangen, durch dieselbe eintreten und mit seinem lenkenden Geiste, wie Platon sich ausdrückt, das Seiende selbst sehen, von der Gottheit gastfreundlich aufgenommen. Der Zweck, den beide Philosophen mit ihren Schilderungen verfolgen, ist ja beinahe derselbe und deshalb unterscheiden sich ihre Gleichnisse auch nur insoferne, als Platon moralische Erwägungen an die ganze Unzahl der irrenden und fliegenden Seelen knüpfen, Parmenides aber bloß das Schicksal der zur Anschauung der reinen Wahrheit selbst gelangenden Seele schildern will. Was dem einen also Hauptsache ist, tritt für den anderen zurück, klingt aber trotzdem deutlich an. Die Mystik, um die es sich dabei handelt, ist nicht Wortsymbolik, nicht Zahlensymbolik, sondern vor allem aus mythologisch-kosmologischen Bildern zusammengesetzt. Parmenides kann, wenn man schematisieren will, mit Pythagoras und Heraklit nach diesem Gesichtspunkte zu einer Dreiheit verbunden werden, entsprechend der Dreiheit: Zahl, Wort, Bild.

---

[1] Rhode, Psyche II^2 158. — [2] Parmenides fr 13 DFV p 127. — [3] 247 B.

Und doch würde man nur einen geringen Teil der mythischen Symbolik des Parmenides verstanden haben, wenn man sich mit den Einsichten begnügen wollte, die uns soeben der platonische Phaidros für das mystische Verständnis der Einleitung in das Lehrgedicht des Parmenides eröffnet hat. Denn, wie es scheint, ist unterwegs der so maßgebende Gegensatz zwischen Wahrheit und Meinung zurück, die Beziehung zwischen der Dämon Aphrodite-Ananke und dem von ihr ersonnenen Eros aber hervorgetreten. Wie erklären sich die doch offenbar symbolischen Worte: ΑΛΗΘΕΙΑ-ΔΟΞΑ? Sollten Sie wirklich mit Eros-Aphrodite in keinem Zusammenhang stehen, sollte der weltschöpfende Gott der orphischen Theogonien, von denen Parmenides sonst so stark beeinflußt ist, wirklich für Parmenides keine kosmisch-symbolische Bedeutung besitzen? Diejenige Schrift, in der wir zuerst alte symbolische Worte etymologisierend gedeutet finden, ist Platons Kratylos, der nämliche Dialog, auf dessen Methoden Platon in seinem Phaidros, bevor er in sein Gleichnis eintritt, ausdrücklich hinweist. Wie erklärt Platon im Kratylos das Wort ΑΛΗΘΕΙΑ, wie das Wort ΔΟΞΑ? Das Wort ΔΟΞΑ, heißt es dort, kommt entweder von der Jagd (*δίωξις*) der Seele nach dem Wissen oder von dem Schusse (*βολή*) des Bogens (ΤΟΞΟΝ); denn sie ist gewissermaßen der Flug der Seele zum Gegenstand, wie auch der Wille (*βουλή*) sich als Wurf (*βολή*) kennzeichnet.[1] ΑΝΑΓΚΗ bezeichnet die schwierige und rasche Wanderung durch die Engen (ΑΝΑ ΑΓΚΗ) der Pfade, welche der Wille wandelt.[2] ΑΛΗΘΕΙΑ aber ist die göttliche Fahrt, die ein göttlicher Flug (ΑΛΗ ΘΕΙΑ) ist.[3] Damit sind wir jedoch für Parmenides am Ziele angelangt. Der Flug der Seele zur Gottheit liegt dem platonischen Gleichnisse nicht minder zugrunde wie der Einleitung des Parmenides in sein Lehrgedicht. Eros aber, der geflügelte Gott, spannt, von Aphrodite ersonnen, den Bogen der Meinung. Schon bei Heraklit war ja der Bogen zusammen mit der Lyra ein Symbol für die im Weltall ordnend waltende Gottheit. Bei Heraklit aber lag das Hauptgewicht auf der Vereinigung des Widerstrebenden im Bogen selbst, bei Parmenides muß es anders gewesen sein, bei ihm muß das Hauptgewicht auf dem Pfeile gelegen haben, den Eros dem Bogen entsendet. Weder in dem Lehrgedichte, noch im Gleichnisse des platonischen Sokrates

[1] Krat. 420 B, C. — [2] Krat. 420 D, E. — [3] Krat. 421 B. — [4] Vgl. S. 290, 20.

findet sich eine Spur dieses Pfeiles, der gleichwohl ein notwendiges Glied in der Kette der verwandten Bilder ist. Aber vor und nach Parmenides, das eine Mal in Zusammenhang mit der unteritalischen Pythagoraslegende und das andere Mal bei Zenon dem Eleaten, dem Schüler des Parmenides, finden wir diesen Pfeil. Der aus dem Lande 5
der Hyperboräer kommende Abaris trägt ihn als Zeichen seiner göttlichen Sendung. Bei Zenon ist das kosmologische Mythologem zu einem Paralogisma geworden. Der Pfeil dient dazu, das Problem des stehenden Augenblickes anschaulich darzustellen und diesen aus der Mystik entsprungenen Gedanken der Wirklichkeit der Be- 10
wegung entgegenzusetzen.[1] Noch immer könnten wir glauben, der Pfeil sei dennoch dem Parmenides vollständig fremd gewesen und finde sich eben nur vor und nach ihm. Aber gegen eine solche Gleichgiltigkeit ist darauf hinzuweisen, daß das Problem des nunc stans eines der zentralen Probleme in der Philosophie des Parmenides 15
ist. Der gefiederte Pfeil und der gefiederte Eros fallen zusammen. Der Bogenschütze ist in tief mystischem Sinne mit dem Pfeile identisch.

Parmenides war, wie sich nunmehr überblicken läßt, durch ein breites Band mit der mystischen Tradition verknüpft. Es ist töricht, in seiner Philosophie eleatischen Rationalismus — eine Richtung, di 20
selbst Zenon noch nicht repräsentiert — oder gar Kritizismus zu suchen. Man darf sich bei der Betrachtung seines Systemes nicht durch die Linien im Vordergrund beirren lassen; man muß es wagen, bei Platon auch dort über Parmenides nachzuforschen, wo sein Name nicht erwähnt ist und bloß die nämliche Tradition, in der er selbst 25
fußte, sich in jüngerer Fassung niederschlägt; man darf ihn nicht von den Geistesströmungen seiner eigenen, der ihm vorangehenden und der unmittelbar folgenden Zeit loslösen und man wird erkennen, daß sein System eine der wichtigsten unter den drei Hauptquellen für die philosophisch-systematische Umgestaltung altjonischer Mystik 30
ist. Diese drei Hauptquellen sind aber Pythagoras, Heraklit und Parmenides.

3. Die milesische Schule.

Wir sind, scheint es, der Zeit wie dem Raume nach im Kreise gewandert. Die ältesten Spuren philosophischer Bemühungen bei den jonischen Naturphilosophen ließen wir seitab liegen, begannen mit dem, von ihren wissenschaftlichen Ergebnissen schon nicht un- 35

[1] Vgl. S. 267, 38.

wesentlich beeinflußten Pythagoras, kehrten von ihm nach Jonien zu Heraklit zurück und begaben uns von da sofort wieder nach Elea zu Parmenides, dem spätesten unter den bisher betrachteten Philosophen. Überall spürten wir die in diesen Systemen und sogar in 5 noch jüngeren Überlieferungen erhaltenen, alten mystischen Traditionen auf, und es scheint fast, als habe die von Thales eben erst in Milet zum Teile überwundene und zur Wissenschaft fortgebildete Mystik fast an allen anderen Orten ihre Triumphe gefeiert. Man hüte sich, diesem Eindrucke Recht zu geben. Wir sind ja nur deshalb 10 bemüht, jetzt überall die Reste alter Mystik zu finden, um den Ursprung der philosophischen Systeme aus dieser alten Einheit zu erkennen. Dabei gehen wir eben selbstverständlich in diesem Zusammenhang an dem Nichtmystischen in den Systemen, das gelegentlich der Darstellung derselben schon genugsam betont wurde, mit Absicht vorbei.

15 Den Zusammenhang des Thales mit der mystischen Tradition haben wir schon gelegentlich der Charakteristik der jonischen Naturphilosophie eingehend beleuchtet. Es erübrigt uns also nur noch, auf Anaximander und Anaximenes einzugehen. Wieder nehmen wir den Späteren voran, aber diesmal bloß deshalb, weil wir das Schwer- 20 gewicht auf den Früheren zu legen gedenken.

Das System des Anaximenes enthält wenig mystisch fundierte Züge. Daß er die Sternbilder mit feurigen Blattranken vergleicht,[1] mag auf die mystisch-mythische Vorstellung vom feurigen Weltenbaume zurückgehen, scheint aber für sein System nicht weiter be- 25 deutsam gewesen zu sein. Bei der Vergleichung des Sternenhimmels mit einem Hute könnte man an den gestirnten Hut denken, den Kybele-Rhea dem Attis, zu dem sie von Liebe ergriffen ist, offenbar als Krone auf das Haupt setzt.[2] Auffälliger ist es schon, daß Anaximander die Erde als Deckel auffaßt, der 30 über dem als Gefäß gedachten, vom winddurchwehten Tartaros ausgefüllten, unteren Weltraume schwebt.[3] Die Mythologie kennt ein Gefäß, das, wie auf der Erde alle Dinge aus dem Tartaros entsprießen, in seinem Inneren die Samen aller Dinge enthält, nämlich die Allsamenurne (*χύτρα πανσπερμίας*) des Hermes, die auch in 35 dem hesiodischen Mythos vom Fasse der Pandora anklingt. Aber die Nachrichten über das betreffende Philosophem des Anaximenes

---

[1] S. 183, 14. — [2] Sallustius philosophus de diis et mundo 4 (*ἀστερωτὸν πῖλον*). — [3] S. 183, 19.

sind zu dürftig und zu sehr physikalisch gedeutet wiedergegeben, als daß sich der angeregte Zusammenhang für mehr denn eine vage Vermutung ausgeben dürfte. Es erübrigt mithin bloß der zentrale Begriff des Systemes, die Luft, wenn Anaximenes physikalisch, das Pneuma, wenn er mystisch spricht. Daß das Pneuma der Logos ist, 5 ergab sich direkt aus der Philosophie des Heraklit,[1] — denn als Atem entströmt die Rede dem Munde —, es ergab sich aber auch indirekt aus der des Alkmaion[2] — denn der Same ist der Logos, und seine zeugende Macht hat er infolge des in ihm waltenden Pneumas. Für jeden, der das Wesen der mystischen Tradition erfaßt 10 hat, genügt es, damit er diese Übereinstimmung vollkommen ermesse, auf die später so breit anwachsenden Theorien von der aura seminalis einerseits und auf die von dem Pneuma als der Ursache der Erektion des männlichen Gliedes anderseits hinzuweisen. Und erst aus diesem Zusammenhange zwischen der mystischen Bedeutsamkeit des Atmens 15 und des Samens könnte man eine, freilich nicht allzu feste Stütze dafür entnehmen, daß der Erddeckel des Anaximenes vielleicht doch seinen Ursprung aus dem mystischen Mythologem der hermetischen Allsamenurne genommen habe.

Wir greifen nunmehr auf Anaximander zurück. Die Ordnung 20 der Zeit, die Gerechtigkeit, die Buße, der Untergang und das Entstehen: das sind die Begriffe, die in dem einzigen, von ihm erhaltenen Fragmente dicht auf einander folgen.[3] Aus ihnen entnehmen wir, wie sich Anaximander die Wesen mit einander verknüpft dachte. Auch wissen wir, daß er die Lebewesen den Weltkörpern analog 25 setzte und daß er insbesondere die Entstehung der Welt der Entstehung des Menschen gleichstellte.[4] Diese mikro-makrokosmische Parallele läßt uns schließen, daß die „Ordnung der Zeit" und Geburt wie Sterben der Dinge, die in das Unendliche, daraus sie geworden sind, wieder zurückkehren, auch bei Anaximander von 30 der allen anderen jonischen Philosophen nicht minder bekannten Periode des großen Weltenjahres in letzter Linie beherrscht sein sollte. So klingt also in dem einzigen, von diesem Philosophen uns erhaltenen Fragmente eine Lehre an, welche mit der reich entfalteten und soeben in den übrigen Systemen betrachteten, mystischen Lehre 35 vom Logos in innigem, ja sogar zum größten Teile auch in innerem Zusammenhang steht. Aber das System wird in Hinblick auf die

[1] S. 323, 30. — [2] S. 329, 25. — [3] S. 157. — [4] S. 179.

Tradition, der es entsprungen sein muß, dadurch besonders interessant, daß Anaximander auch Spuren der spezifischen Logoslehre selbst in einer Form verwertet hat, die nur zum Teile auch in der Pythagoraslegende von den Fischern[1] anklingt, zum anderen Teile
5 aber vielleicht eine ursprünglichere Form der Logoslehre, vielleicht auch nur eine andere Reihe der Differenzierung der in ihr enthaltenen Möglichkeiten voraussetzt.

Nach Anaximander kann der Mensch nicht wie die anderen Wesen unter dem Einflusse der Sonnenwärme fertig aus dem ver-
10 dunstenden Wasser hervorgegangen sein, weil er auch nicht so wie diese im Stande ist, sich gleich nach der Geburt zu ernähren. Vielmehr bedarf er bis dahin einer fortwährenden Pflege durch lange Zeit, vor allem aber der S ä u g u n g. Daher muß er aus anderen, ihm von Anfang an ähnlichen Wesen entsproßt sein. Solche Wesen
15 sind die Fische. Fischartige Wesen also, die eine schuppige Haut, wie die Rinde den Baum, umgab, waren die ersten Lebewesen vor den Menschen. Diese Wesen betraten, als sie älter wurden, das trockene Land und brachten — ähnlich wie dies die Seeigel tun — unter dem Einflusse der Sonne in ihrem Innern die Menschen
20 zur Reife. Diese haben, sobald sie genug herangewachsen waren, um sich selbst fortbringen zu können, die sie umgebende Fischhülle gesprengt und sind als Männer und Weiber hervorgetreten.[2]

Diese schon früher gegebene Darstellung der Anthropogonie des Anaximander haben wir ebenfalls gleich gelegentlich der Be-
25 sprechung des Systemes dieses Philosophen[3] durch Fischdarstellungen auf assyrisch-babylonischen Reliefs zu verdeutlichen und kulturhistorisch zu beleuchten versucht, haben uns aber die genauere Erklärung der hinzugehörigen Zusammenhänge für diese Stelle aufgespart.[4] Wieder wird uns die Besprechung dieser Zusammenhänge
30 weit abseitsführen von dem engeren und speziellen Systeme des Anaximander, aber mitten hinein unter die mannigfachen kulturellen Voraussetzungen derjenigen Gestalt, in welcher uns in seiner Anthropogonie die babylonisch beeinflußte, ja vielleicht auch von dort stammende Logoslehre gegenübertritt.

35 Fassen wir zunächst noch einen charakteristischen Zug bei Anaximander ins Auge. Die Fischwesen entstehen aus dem verdunstenden Wasser. Hierdurch wird uns aber nicht nur ihre Ent-

[1] S. 96 vgl. S. 317. — [2] S. 159. — [3] S. 160 ff. — [4] S. 159, 37 & 161, 7.

stehungsart, sondern auch ihr Entstehungsort angegeben. Sich eindickendes, verdunstendes Wasser, also Schlamm, finden wir lebenzeugend im Sinne der primitiven Anschauungen der Alten nur an Flußmündungen. Ein Flußmündungsgebiet, wohl das ganz bestimmter, durch mythische Überlieferungen ausgezeichneter Flüsse, 5 muß mit der Entstehung dieser eigenartigen Lebewesen verknüpft gewesen sein. Wir fragen wohl mit Recht, ob die genauere mythologische Lokalisierung nicht möglich sein sollte. Mutet man dem ersichtlich so stark durch ägyptische Traditionen beeinflußten Thales zu, daß sein Ausspruch über die Ursprünglichkeit des Wassers sich 10 auf Beobachtungen bezogen habe, nach denen der fette Nilschlamm lebenerzeugend sein sollte, so wird man auch bei Anaximander, sobald man sich über seine Abhängigkeit von chaldäischen Vorstellungen selbst nur in Umrissen klar geworden ist, wohl nur mehr an die beiden großen Ströme Babyloniens, an den Euphrat und 15 Tigris, und an das Gebiet ihrer Mündungen denken können. Und eben deshalb wollen wir die Mühe nicht scheuen, die mit diesem Mündungsgebiet verknüpften Traditionen der Babylonier in ihrer Gesamtheit zu betrachten;[1] denn nur hierdurch kommen wir in die Lage, mögliche Beziehungen zwischen der Lehre des Anaximander 20 und verwandten Mythologemen zu entwickeln.

Die Flüsse Euphrat und Tigris strömten in alter Zeit getrennt ins Meer. Die zwischen ihnen durch das Mündungsdelta gebildete Insel hieß Eridu. Eridu lag noch am Meeresstrande „an der Mündung der Ströme".[2] Das Delta ist die Insel der Seligen, der Fährmann 25 Arad-Ea setzt den Wanderer zu ihr über. Eridu ist ein paradiesisches Heiligtum[3] und die Wohnung des weisen Sohnes von Eridu.

In Eridu wächst eine dunkle Palme an einem reinen Ort,
ihr Wuchs ist glänzend wie Uknustein, sie überschattet den Ozean.
Der Wandel Eas ist in Eridu voll Überfluß, 30
seine Wohnung ist der Ort der unteren Welt.
Sein Wohnplatz ist das Lager im Bau;
in das Innere des glänzenden Hauses, das schattig ist wie der Wald, darf niemand eintreten. — Die Palme ist der Baum des Lebens, durch dessen Zweig der Greis wieder verjüngt wird.[4] „In Form einer

---

[1] Die folgende Darstellung hauptsächlich nach Alfred Jeremias in Roschers mythologischem Lexikon III, 1 Sp. 577 ff Art. Oannes-Ea, II, 2 Sp. 2365 ff Art. Marduk. — [2] Sp. 581 (3). — [3] Sp. 582. — [4] Sp. 583 vgl. A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser in Ex oriente lux I, 2/3 (1905).

mit einer Koniferenart verquickten Palme mit ananasartigen Früchten wird der Lebensbaum häufig auf babylonischen Siegelzylindern und assyrischen Palastreliefs dargestellt. Gewöhnlich steht er zwischen zwei geflügelten Genien[1] mit Adlergesichtern, die in der erhobenen Rechten die Frucht und in der gesenkten Linken ein korbartiges Saftgefäß halten. Der schlanke, von Knoten unterbrochene, dünne Stamm selbst geht in der Krone in ein siebenfächeriges Palmblatt aus. Auf dem assyrischen Siegelzylinder im britischen Museum sind die beiden Genien durch zwei menschliche Figuren zurückgedrängt. In verwandtschaftlichem Zusammenhang mit diesem assyrischen Siegelzylinder steht der babylonische, der sogenannte Sündenfallzylinder, im britischen Museum. Die beiden Figuren vor dem Baume, von Vielen als Adam und Eva gedeutet, scheinen göttliche Wesen darzustellen; wenigstens weist darauf die gehörnte Kopfbedeckung der rechts sitzenden Figur hin. Hinter der zur Linken sitzenden Figur richtet sich deutlich eine Schlange empor.“[2] Bei dem Baume des Lebens schöpft man auch das Wasser des Lebens, das im Ozean wohl geborgen ist, das der reine Mund Eas gereinigt hat, das die sieben Söhne der Wassertiefe rein, klar und glänzend gemacht haben.[3] In dem Heiligtume von Eridu befindet sich das Gefäß, mit dem Eas Sohn Marduk, von seinem Vater belehrt,[4] am Fuße des Lebensbaumes aus der dem Ozean entspringenden Quelle das Wasser des Lebens schöpft. Das Gefäß des Marduk spendet Gnade auf Befehl des Ea, des Königs des Ozeans, des Vaters der Götter. Marduk, der Sohn von Eridu, ist der Verkünder der Weisheit seines Vaters.[5] Dieser selbst trägt das Lebenswasser in Händen und die Frucht des Lebensbaumes, das Lebensbrot.[6] Er verkündet seinem Sohne sein Wort,[7] den geheimnisvollen Namen der Dinge.[8] Durch das Wort vermag Marduk Wunder zu wirken. Ein Gewand[10] verschwindet und erscheint von neuem auf sein Geheiß. Da begrüßen ihn die Götter als König und geben ihm Szepter,[9] Thron und Ring.[1] Und im Besitze solcher Zaubermacht beschloß er, nachdem er den

---

[1] Vgl. die *ὑπόπτερος δρῦς* bei Pherekydes nach *'Ισίδωρος ὁ Βασιλείδου ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν προφήτου Παχὼρ ἐξηγητικῶν* bei Clem. Alex. Strom. VI 6 p 272 B, der diese Lehre auf *Χάμ* zurückführt. — [2] Wünsche a. a. O. S. 2. — [3] Jeremias. a. a. O. Sp. 584. — [4] Sp. 583. — [5] Sp. 584. — [6] Sp. 580. — [7] Sp. 591. — [8] Sp. 585. — [9] Vgl. das *πεποικιλμένον φᾶρος* bei Pherekydes, vgl. oben S. 341 Note 5. — [10] Vgl. das *σκῆπτρον Διός* der orphischen Rhapsodien AFO fr 116 p.197. — [11] Sp. 2364, 17.

Unterweltsdrachen Thiamat vertilgt hatte, „Kunstreiches zu schaffen“.[1] Er bildete aus dem Schädel der Thiamat den Himmel, ihm gegenüber die Unterwelt, maß den Ozean aus, befestigte die Erde und errichtete den Palast der Götter. Weil er die Erde geschaffen, das Festland gebildet: „Herr der Länder“ zum Namen gab ihm der Vater Bel, die Namen der Himmelsgötter erhielt er insgesamt. Das hörte Ea, sein Gemüt erheiterte sich, da man seinem Sohne so herrliche Namen verlieh: „Er, wie ich selbst: Ea soll er heißen, meine bindenden Gebote insgesamt überbringe er, alle meine Befehle, er möge sie übermitteln!“ Und Marduk brachte beseelte Wesen hervor, schuf das Vieh, das Gewürm und die Gesamtheit der Lebewesen und füllte mit ihnen die Stadt aus, die von Anfang der Weltschöpfung an[2] bestanden hatte.[3] Dieser Ea-Marduk, der Töpfer, bildet auch in Eridu aus Lehm [wohl richtiger zu deuten, aus Kot und Schlamm] den Adapa, den „Samen der Menschen“, das Kind von Eridu, gibt ihm Weisheit, indem er ihn von dem Lebenswasser, dem „Wasser der Weisheit“, trinken läßt,[4] und zeitliches Leben, indem er ihn mit dem Zweige des Lebensbaumes berührt,[5] aber nicht ewiges Leben, da er ihm die Frucht des Lebensbaumes versagt.[6] Auch macht er ihn zum Hirten der Menschen,[7] mit denen er an Stelle der Tiere[8] die Stadt bevölkert.[9] Zu diesen Menschen der Stadt kommt aus dem Ozean, aus dem Hause der Weisheit, der Gott Ea [d. h. Marduk, dem Ea seinen eigenen Namen gegeben hat], der Herr der Weisheit, der Erfinder und Beschützer aller Handwerker, der Töpfer, der Schmiede, der Sänger, der Zauberer, der Schiffer und Juweliere und aller übrigen, halb selbst ein Mensch, halb ein Fisch an Gestalt.[10] Er übergibt dem Könige der Menschen sein Buch, in

[1] Sp. 2365 vgl. die orphische Wendung *πάλιν θέσκελα ῥέζων* AFO fr 123 v 34. — [2] Vgl. die Straßburger Kosmogonie fr II v. 13 und dazu Th. Zielénsky, Hermes und die Hermetik II, Archiv für Religionswissenschaft IX (1), 54. — [3] Sp. 2366. — [4] Sp. 587. — [5] Vgl. auf unserem Relief S. 161 den Zweig in der Hand des Fischdämons. — [6] Vgl. den biblischen Schöpfungsbericht. — [7] Jeremias a. a. O. Sp. 587, vgl. die mannigfachen Vorstellungen vom „Hirten“ Hermes (als ganz junge, z. B. „Poimandres“), von Orpheus (als *βουκόλος* nach Maaß, Orpheus S. 63 ff) und von dem Hirtengotte Pan.. — [8] Diese noch als Bewohner der „Stadt“ erwähnt auf unserer babylonischen Landkarte, wo im Jahre der großen Schlange Gazelle, Panther, Löwe, Hyäne, Bock, Hengst, Pagitum, Antilope . . . . . . das Innere Babylons verlassen, die Tiere, welche auf dem großen Meere Marduk . . . . . . S. 146. — [9] Vgl. in der Pythagoras-Legende nr I & II, S. 294. — [10] Jeremias a. a. O. Sp. 590.

dem Weltgründung und Staatssatzung enthalten sind. Wenn der König auf das Gesetz seines Landes nicht achtet, so wird Ea, der Herr des Geschickes, sein Geschick ändern, aber wenn er auf das Buch Eas achtet, so werden ihn die großen Götter zu gerechter
5 Entscheidung und Bestimmung führen.[1]

Ein besonderes Interesse gewinnen aber die soeben betrachteten, babylonischen Mythologeme, wenn man sich das hohe Alter vor Augen hält, das ihnen zuerkannt werden muß, und noch außerdem die anregenden Gedanken vergleicht, welche Hommel über die ur-
10 sprüngliche Form des Kultes des Ea in Eridu und über den Ursprung der ägyptischen aus der babylonischen Kultur ausgesprochen hat.[2] Der älteste Name von Eridu ist Nun-ki, später, mehr beschreibend, Gurru-Dugga, oder auch jünger, Urru-Dugga, „Stadt des guten Gottes". Eine jüngere Aussprache dieses Nanons war Irri-Dugga, wovon Iridu
15 und dann das geläufige Eridu nur eine Abkürzung ist. „Schon daraus kann man mit Fug und Recht auf das graueste Alter dieses heiligen Ortes schließen, daß in den sumerischen Zauberformeln Nun-ki oder Urru-Dugga so gut wie der einzige Ortsname ist, der uns in ihnen begegnet. Diese Zauberformeln stellen die früheste
20 Phase der altsumerischen Religion dar." Ea, der große Geist der Erde, der gute Gott, von dem Eridu seinen zweiten Namen hat, wohnt zwischen der Mündung der Ströme, sein Sohn Girri-Dugga ist der Vermittler zwischen ihm und den Menschen, Eridu selbst ist der Mittelpunkt der Welt.[3] Die spätere Aussprache von Girri-Dugga
25 ist Mirri-Dugga, und dieser Gott wurde, als die Könige von Babylon im Lande die Vorherrschaft erhielten und infolgedessen der Stadtgott von Babel Amar-uduk (der Merodach der Bibel) an die erste Stelle gerückt wurde, diesem gleichgesetzt, d. h. auch Merodach oder Marduk, ein ausgesprochener Sonnengott, wurde zum Sohne des
30 Ea.[1] Ea selbst ist der Gott der Wassertiefe, der König des Meeresgrundes, der sar apsi, als welcher er im hellenischen Mythos, wie F. C. Lehmann hervorhob, ΣΑΡΑΠΙΣ heißt und in den späteren namentlich auch mit der Iris verknüpften, synkretistischen Kulten der Gestalt des Apollon angegliedert wurde. Der Apsu ist die Wohnung des Ea
35 und bezeichnet vornehmlich jenen Teil des Himmelsozean, welcher nach der Vorstellung der Chaldäer sich unter der Wölbung der nach

---

[1] Sp. 591 f. — [2] Dr. Fritz Hommel, Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur, München 1892. — [3] A. a. O. S. 4 f.

Art eines umgestülpten Kahnes auf dem Himmelsgewässer schwimmenden Erde[2] befand, während der obere Teil Nun (identisch mit dem Namen des ägyptischen Gottes der Himmelsgewässer) hieß. Ap-su, sumerisch Ab-zu oder Zu-ab, bedeutet Haus der Wasser, Nun den Himmel; die Vereinigung beider zu der Kugelschale, in welcher die Welt liegt, heißt uginna = Kreis, Gesamtheit, 'Ωγῆνος bei Pherekydes von Syros,[3] in der gemeinhellenischen Form 'Ωκεανός. Auch Apsu scheint in der Form ἄβυσσος hellenisches Sprachgut geworden zu sein. So ist denn Ea der ursprüngliche Himmels- und Meeresgott der Sumerer, Eridu die auf die Erde als Paradies lokalisierte, ursprünglich als Himmelsinsel auf dem Himmelsozean gedachte Insel der Seligen, deren alter Name Nun-ki, „Ort auf dem Ozean“, diese ihr zukommende Bedeutung ausspricht.[4]

Wir kehren nach diesem Exkurs in das Gebiet der scheinbar so weit abseits liegenden und um etwa zwei Jahrtausende älteren babylonisch-sumerischen Kultur wieder zu den Philosophen der jonischen Schule und insbesondere zu Anaximander zurück. Wenn man an dem Gegensatze zwischen der jüngeren babylonischen Fassung, in welcher die Anthropogonie des Anaximander vornehmlich ihre Anknüpfungspunkte fand, und der älteren sumerischen, die das Vorbild der ägyptischen kosmologischen Spekulationen über den Gott Nun als Urprinzip der Welt enthielt, ebenso energisch wie Hommel selbst in Übereinstimmung mit der ganzen Richtung der neueren assyriologischen Forschung festhält, dann ergibt sich eine ganz unerwartete Einsicht in die letzten, historisch erfaßbaren Ursachen der Divergenz zwischen der Lehre des Thales und des Anaximander. Thales hat, wie wiederholt sich zeigte, aus ägyptischer Lehre, also, soferne diese Lehre sich schließlich auf die ursprünglichste, sumerische Form des Ea-Nun-Mythos bezieht, aus sumerischer Überlieferung geschöpft. Dem Anaximander stand, da er nicht so sehr unter ägyptischem, sondern babylonischem Einfluß sich befand, die Beziehung auf die jüngere Form des Ea-Marduk-Mythos zur Verfügung. So beruht letzten Endes die wesentliche Divergenz zwischen Thales und dem ihm zeitlich so nahe stehenden Anaximander nicht zuletzt darauf, daß jener bei den Ägyptern eine Lehre aus dem grauesten Altertume gewissermaßen konversiert kennen lernen konnte, die sich naturgemäß zu den Gedanken einer jüngeren Epoche in ausgesprochenem Gegensatz befand.

[1] S. 6. — [2] Diodor II, 29—31. — [3] DFV p 508, 30. — [4] Hommel a. a. O. bis S. 14 passim.

Was den alten Sumerern die Insel Eridu als Mittelpunkt der Welt war, das war den Hellenen der thaletischen Zeit Delos, und fast könnte man sich versucht fühlen, die auch bei Thales nach Art eines Nachens auf dem Himmelsozean schwimmende Erde im Sinne der 5 chaldäischen Lehre als umgestülpten Kahn zu denken, wenn nicht zahlreiche ägyptische und babylonische Darstellungen vom Götternachen zusammen mit der thaletischen Vorstellung vom Nordberge es erwiesen, daß bei Thales die Erde ein aufrecht schwimmender Nachen sein sollte.

10 Wenn man die von Anaximander uns so fragmentarisch überlieferten anthropogonischen Gedanken sich nach genauerer Einsichtnahme in den babylonischen Vorstellungskreis neuerlich vor Augen hält, erkennt man manche Andeutungen in ihnen, welche erst jetzt Sinn und Zusammenhang erhalten. Nur darf man es sich nicht 15 leicht machen und sich die Lehre des Anaximander entweder aus irgend einem, bei der großen Sorgfalt der Alten in diesen Dingen unerklärlichen Mißverständnisse der babylonischen Auffassung oder aus einer all zu willkürlichen Umdeutung derselben entstanden denken, sondern muß die auf beiden Seiten anklingenden Züge eingehend 20 verfolgen. Zunächst nämlich muß man beachten, daß die Anthropogonie des Anaximander mit seiner Kosmogonie in Zusammenhang steht, daß die Fische eine verbotene Speise sind, weil wir in ihnen unsere Stammeltern eben so verzehren und damit denselben Frevel begehen würden, wie ihn das Feuer beging, das die Materie, die 25 ihm Vater und Mutter war, verzehrte.[1] Und Plutarch, der diesen Zug uns erhalten hat, berichtet auch, daß der Verfasser der hesiodischen Episode von der Hochzeit des Keyx sich auf diesen Gedankenkreis bezogen habe. Aus diesem Gedichte ist uns jedoch folgende, sonderbare Stelle erhalten:

30 Aber nachdem sie ihr Verlangen nach Speise gesättigt hatten.
. . . . brachten sie die Mutter der Mutter.
auf daß sie wohl zermalmt und geröstet . . . .
sterbe[2] . . . . bei ihren Kindern

Die Schilderung eines Mahles, bei dem zum Schlusse die Ur- 35 mutter hereingeführt wird, um doch offenbar in den Mägen ihrer Kinder die Todesruhe zu finden, ist wohl nur als symbolische, durch ihre grelle Anschaulichkeit besonders abschreckende Erzählung

---

[1] Vgl. S. 179, 6. — [2] Hesiod fr 154 Rz.

zu denken, in der das Verbot, ein Tier, das als Stammutter der Menschheit galt, zu essen. Gerade dieser Gedanke aber klingt in den babylonischen Mythen nicht an. Vielmehr scheint es, daß wir auch noch den ferneren Wink der Plutarch, der das Verbot des Fischessens auf Syrien bezieht, beachten sollen; denn noch in später Überlieferung[1] ist uns eine Sage erhalten, in welcher die Verschmelzung babylonischer mit hellenischer Vorstellung auf syrischem Boden deutlich genug zutage tritt. Nach ihr finden Fische im Euphrat[2] ein großes Ei, wälzen es an das Land und eine Taube brütet es aus. Ihm entspringt die dea Syria[3] und die Syrer essen eben um dieses Ereignisses willen keine Fische und ehren die Taube als göttlich. Die Beziehung der Taube auf das Pneuma in der späteren Symbolik ist bekannt und die kosmologische Bedeutung des Eies springt nicht minder in die Augen wie die Beziehung einer solchen Eiform zur Form des Weltalls bei Anaximander, die durch die bei ihm vorgebildete mikrokmakrokosmische Parallele besonders bedeutsam ist. Und noch außerdem bemerkt man die Analogie zwischen der dea Syria und jener rätselhaften Urmutter, die in der Hochzeit des Key auf den Tisch kommt. Ich kann hier nicht mehr tun, als die Zusammenhänge andeuten, welche an dieser Stelle anknüpfen. Die genaue Ausführung der zum Teile sehr verwickelten religionsgeschichtlichen Fragen, deren problematische Bedeutung vornehmlich darin liegt, daß in den syrischen und orphischen Kulten eine Göttin, in den babylonischen ein Gott als Urprinzip eingeführt wird, muß für den zweiten Teil der Altjonischen Mystik aufgeschoben werden. Aber auch hier schon ist darauf hinzuweisen, daß die Lehre von dem Frevel des Fraßes in einen anderen historischen Zusammenhang gehört. Wenn wir sie bei Anaximander sowie in der eben erwähnten syrischen Sage, deren Alter wir ja nach ihrem Inhalt und nicht nach der Quelle, in welcher sie sich zufällig findet, beurteilen müssen, mit der Logoslehre und den zugehörigen

[1] Nigidius Figulus p 126 Swob. = Schol. Germ. Arat. v. 243 p 81 und 145, Ampelius lib. mem. II 12. — [2] Hinweis auf Eridu und die babylonische Lehre. — [3] Ihr syrischer Name ist ʿAttarʿathē und wird in der griechischen Übersetzung bei Euseb. Praep. 6, 10, 25 mit Rhea wiedergegeben; vgl. das Ei der Leda, den griechisch-phrygischen Kult des entmannten Attis und das Eier- (= Hoden-) Opfer der Verzückten (*Γάλλοι*, ein Name, der auf den Einfluß nördlicher Völker über Kleinasien nach Syrien hindeutet), die sich ihr zu Ehren (Lucian de dea syra 27 & 51) entmannten; Th. Nöldecke, Die Selbstentmannung bei den Syrern im Archiv für Religionswissenschaft X (1) 150 ff.

Vorstellungen bereits verknüpft finden, so müssen wir selbstverständlich, um den wirklich babylonischen Kern bei Anaximander zu erkennen, diese aus einem anderen Boden emporgewucherte Ranke loslösen. Eine zweite Stelle, an welcher wir ebenfalls trotz aller Dürftigkeit der Überlieferung zu erkennen vermögen, daß Anaximander auch noch aus anderen Quellen als den babylonischen geschöpft und eben deshalb die babylonische Lehre entweder selbst stark umgestaltet oder schon in wesentlich veränderter Form, am wahrscheinlichsten von Syrern, in Empfang genommen hat, ist die Vergleichung der Fischhülle und der Feuerhülle, die das eine Mal den Menschen, das andere Mal das Weltall umgibt, mit der Baumrinde. Das für Baumrinde uns hierbei überlieferte Wort *φλοιός* verweist symbolisch auf Dionysos, dessen Sohn, seinem Wesen nach ursprünglich mit dem Vater identisch, *Φλίας* heißt,[1] und der selbst unter dem Namen *Φλύος* als Sohn der Demeter oder der Erde bezeichnet wurde[2] und auch anderweitig den Kultnamen *Φλεύς* führt.[3] Der Zusammenhang dieses Namens mit dem der Mutter Erde führt uns auch zu den soeben erwähnten Vorstellungen von der Stammutter der Menschen zurück, die in Phlius selber als die „Große“ zusammen mit dem sie verfolgenden grauköpfigen, geflügelten, ithyphallischen Alten verehrt wurde, vor dem sie, in blaue Gewänder gehüllt, zu entfliehen trachtet.[4] Man hat versucht, den geflügelten Dämon auf den Phanes der Orphiker zu deuten, der grauköpfig und alt ist, da er von Anfang der Welt an existiert. Aber wir wollen es unterlassen, auf diese Fragen hier näher einzugehen und uns damit begnügen, in den mit der Lehre des Anaximander zusammenhängenden Mythen einen Zug aufgewiesen zu haben, der die Beziehung jener jonischen Lehre zu den orphischen Spekulationen einer späteren Zeit nahe legt.

Wenn man die nachgewiesene, nichtbabylonische Beeinflussung von der Lehre des Anaximander abrechnet, vermag man jetzt die Beziehung des Restes dieser Lehre zu der babylonischen Fassung noch deutlicher zu erkennen als früher. Es lag wohl sehr nahe, den Menschen in einem Gebiete aus dem Schlamme entstehen zu lassen, in welchem der Lebensbaum selber steht und in dem das Lebenswasser aus einem reinen Quelle entspringt. Von großer Bedeutung ist es auch, daß Anaximander darauf Gewicht legt, daß

[1] Paus. perieg. II 12, 6. — [2] Paus. perieg. II 1, 5. — [3] Choerobosc. in Bekk. Anecd. Ind. p 1429, cf. Hesych. s. v. *Φλέω· Διονύσου ἱερόν, Φλοιὰν τὴν Κόρην τὴν θεὸν οὕτω καλοῦσι Λάκωνες.* — [4] Hipp. Ref. V 20 ed. Gott. p 210.

die Menschen lange der S ä u g u n g bedürfen. Ein leider arg verstümmeltes, aber mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die Erschaffung des Adapa bezügliches Keilschriftfragment,[1] auf welches schon A. Jeremias[2] hingewiesen hat, enthält nun folgende Worte: „Der Kluge [Beiwort des Adapa?] . . . . im Süßwasser [nicht im Ozean, also an der Strommündung selber] schuf er ihn; der Gott Ea s a u g t e [s ä u g t e ?] . . . . eine schwangere Frau zog auf . . . es trat sein Sproß lichtvoll hervor . . . . sein Kind.“[3] Nicht ohne Bedeutung konnte auch für den ursprünglichen Mythos und für die Möglichkeit, ihn an hellenische oder doch schon früher hellenisierte Vorstellungen anzupassen, der Gedanke an den Zauberzweig sein, mit welchem Marduk auf dem oben gegebenen Relief den noch unbelebten, soeben gebildeten Menschen berührt, während sein Vater Ea zu dessen Häupten steht.[4] Die hellenische Mythenbildung hat schon in sehr alten Stadien eine Gestalt besessen, welche offenbar aus dem babylonischen Mythos von dem Meereskönige Ea hervorgegangen war. Der Meergreis,[5] den die hellenischen Fischer verehrten, dessen Weisheit und Wahrsagekunst sie rühmten,[6] von dem sie glaubten, daß er helfend dem bedrängten Seefahrer im Sturme beistehe und den sie als Glaukos im Besitze des Lebenskrautes dachten,[7] scheint eine der ältesten Umgestaltungen babylonischer, phönikischer oder doch überhaupt semitischer in hellenische Mythen zu sein, woferne er nicht überhaupt zu den Urmythen der Völker gehört.[8]

Was uns aber jetzt, nachdem wir orphischen, wie babylonischen Einfluß auf Anaximander auseinandergesetzt haben, noch immer fehlt, ist der Einblick darein, wie zwei ihrem Wesen und ihrer Gestaltung nach so verschiedene Traditionen sich in der Lehre des Anaximander durchdringen konnten, welcher Punkt die Möglichkeit zu dieser so sonderbaren Vereinigung darbot. Aber unsere Quellen selbst deuten auf ihn hin. Ea ist der Gott mit dem hellen Auge,

[1] Rm. 982 + 80 — 7 — 18, 178a CT XIII 31. — [2] Jeremias a a O. 586. — [3] Die Übersetzung verdanke ich der Freundlichkeit des Herrn Dr. Eugen Herrmann in Dresden, dem ich auch an dieser Stelle bestens danke. — [4] Vgl. S. 161. — [5] *῞Αλιος γέρων* sowohl selbständiger Name als auch Epitheton des Nereus, Phorkys, Glaukos und Proteus; ein *Γέρων* von den Gytheaten (*οἰκεῖν ἐν θαλάσσῃ φάμενοι*) verehrt nach Paus. III 21, 9. — [6] Hom. Hymn. auf Hermes v. 187 ff. — [7] Paus. perieg. (Anthedon) IX 22, 6, vgl. das sprüchwörtliche *Γλαύκου τέχνη* in Hinblick auf Ea als Erfinder der Künste. — [8] Vgl. die germanische Vorstellung von Mimir.

sein Auge ist die Sonne, sein Sohn ist in der babylonischen Fassung der Sonnengott Marduk, die Sonne (d. h. das Feuer) bringt bei Anaximander die Menschen hervor aus dem Schlamme, also aus Erde, wie auch Phlios ein Sohn der großen Mutter Erde ist. Ganz anschaulich, ganz in
5 unmittelbarem Anschluß an das halbwissenschaftlich erfaßte Theorem, die Abstammung des Menschen aus den in ihm wirksamen, an seinem Wesen beteiligten, gegensätzlichen[1] Prinzipien abzuleiten, verband Anaximander wohl nicht als erster, sondern höchst wahrscheinlich schon unter dem Einflusse der Bemühungen mancher Vorgänger, zwei einander ur-
10 sprünglich fremde Mythologeme. Die Sonne und die Ordnung der Zeit, die durch sie gegeben ist, bot ihm auch die Gelegenheit, die spezifisch babylonische Lehre vom Weltenjahr mit seinen übrigen Gedanken in Zusammenhang zu bringen. Aber besonders gewichtig ist bei alldem die merkwürdige Tatsache, daß das, was bei Anaximander
15 durch die Beziehung auf die babylonische Astrallehre vom Sonnengotte Marduk klar geworden ist, seine ältere Parallele in der streng kosmologischen Lehre von dem Vater des Marduk, von dem Gotte Ea von Eridu, an deren ägyptische Fassung Thales anknüpfte, findet, so daß die altsumerischen Zaubertäfelchen eine der ältesten Quellen
20 der für uns in Betracht kommenden Tradition darstellen.

Die Philosophen der milesischen Schule, von denen Nachrichten auf uns gekommen sind, gelten mit Recht als typische Vertreter philosophischer Systematik. Aber die eingehende, soeben durchgeführte Betrachtung dieser ihrer Systematik hat gezeigt, wie sie durchwegs von
25 dem breiten, an vielen Stellen nicht all zu leicht, immerhin aber stets deutlich erkennbaren und nachweisbaren, mächtigen Unterstrom der mystisch-mythologischen Tradition und der in ihr implicite gegebenen kosmologischen Konstruktionen getragen sind. Der zweite Teil der Altjonischen Mystik wird sich eben um dieses Umstandes willen
30 gerade mit den kosmologisch-theogonischen Traditionen vornehmlich zu befassen haben.

---

[1] Simpl. phys. 150, 24 DFV p 16 n 9; Aristot. Phys. A 4, 187 a 12 DFV p 18 n 16.





Inhalt

der

ersten Hälfte der altjonischen Mystik.


LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

